Max Horkheimer

Eclisse della ragione

Einaudi

Indice

Eclisse della ragione

Prefazione

Le riflessioni formulate in questo libro cercano di stabilire un rapporto fra la situazione di impasse in cui si dibatte oggi il pensiero filosofico e il concreto dilemma a cui l'uomo si trova davanti quando guarda al futuro.

I problemi economici e sociali del nostro tempo sono stati studiati in modo abile ed esauriente da altri scrittori di diversi paesi. Questo libro ha un diverso punto di partenza: il suo intento è quello di esaminare il concetto di razionalità che sta alla base della contemporanea cultura industriale e di cercar di stabilire se questo concetto non contenga difetti che lo viziano in modo essenziale.

Nel momento in cui scrivo questo libro, i popoli delle nazioni democratiche sono alle prese con il problema di cogliere i frutti della loro vittoria militare; devono formulare e mettere in pratica i principî di umanità in nome dei quali gli uomini hanno accettato i sacrifici imposti dalla guerra. Le possibilità odierne di progresso sociale sono di gran lunga superiori alle speranze di tutti i filosofi e gli statisti che nel corso della storia hanno espresso in programmi utopistici la concezione di una società veramente umana; eppure pesa su tutti un senso di paura e di delusione, e oggi le speranze dell'umanità sembrano piú lontane dall'attuarsi di quanto non lo fossero nelle età assai piú oscure in cui furono formulate per la prima volta. Nel momento stesso in cui le conoscenze tecniche allargano l'orizzonte del pensiero e dell'azione degli uomini, diminuiscono invece l'autonomia dell'uomo come individuo, la sua capacità di difendersi dall'apparato sempre piú potente e complesso della propaganda di massa, la forza della sua immaginazione, la sua indipendenza di giudizio. Al progresso delle risorse tecniche che potrebbero servire ad «illuminare» la mente dell'uomo si accompagna un

processo di disumanizzazione; cosí il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: l'idea dell'uomo. Che questa situazione sia una fase necessaria del generale progresso sociale, o che conduca a un vittorioso riaffermarsi della barbarie appena sconfitta sui campi di battaglia, dipende almeno in parte dalla nostra capacità di interpretare esattamente i profondi cambiamenti che stanno avvenendo nello spirito pubblico e nella natura umana.

Le pagine seguenti sono un tentativo di gettare qualche luce sulle implicazioni filosofiche di questi cambiamenti; a questo fine, mi è sembrato necessario parlare di alcune fra le piú importanti scuole di pensiero, vedendole come rifrazioni di certi aspetti della nostra civiltà. Nel far questo, non ho cercato di suggerire nulla che somigli neppur lontanamente a un programma d'azione. Al contrario, sono convinto che la tendenza moderna a tradurre ogni idea in azione, o in attivo astenersi dall'azione, sia uno dei sintomi della crisi culturale dei nostri giorni: l'azione per amore dell'azione non è superiore neppur di poco al pensiero per amore del pensiero, e anzi gli è forse inferiore. Cosí com'è intesa e messa in pratica nella nostra civiltà, la razionalità progressista tende, a parer mio, a distruggere la sostanza stessa della ragione, in nome della quale si difende la causa del progresso.

Il testo di parecchi capitoli di questo volume è basato in parte su conferenze tenute nella primavera 1944 alla Columbia University; in qualche misura l'opera riflette la struttura originale di quelle conferenze, piú che un tentativo di organizzare il materiale secondo un nesso piú rigoroso. Le conferenze avevano lo scopo di presentare in compendio alcuni aspetti di una teoria filosofica elaborata negli ultimi anni da me e da Theodor W. Adorno. Sarebbe difficile dire quali idee siano nate nella sua mente e quali nella mia: la nostra filosofia è una sola. La collaborazione instancabile e i pareri del mio amico Leo Löwenthal sono stati un aiuto prezioso.

Infine dirò qui che non solo questo libro ma tutta la mia attività sarebbero stati impossibili senza la sicurezza materiale e la solidarietà intellettuale che ho trovato negli ultimi vent'anni all'Institute of Social Research.

MAX HORKHEIMER

Institute of Social Research (Columbia University), marzo 1946.

Capitolo primo

Mezzi e fini

Quando chiediamo all'uomo comune di spiegare che cosa s'intende col termine ragione, quasi sempre lo vediamo esitante e imbarazzato. Sarebbe un errore credere che questo atteggiamento indichi una saggezza troppo profonda o un pensiero troppo astruso per poter essere tradotti in parole. In realtà, esso tradisce la sua sensazione che non ci sia nulla da chiedere, che il concetto di ragione si spieghi da sé e che la domanda sia superflua. Quando insistiamo perché ci dia una risposta, l'uomo medio dirà che le cose ragionevoli sono le cose di evidente utilità, e che da tutti gli uomini ragionevoli ci si deve aspettare che sappiano capire che cosa è utile per loro. Naturalmente bisogna tener conto delle circostanze particolari ad ogni situazione, oltre che delle leggi, dei costumi, delle tradizioni. Ma la forza che in ultima analisi rende possibili azioni ragionevoli è la facoltà di classificare, la facoltà di induzione e di deduzione, cioè il funzionamento astratto del meccanismo del pensiero, sempre identico quale che sia il contenuto specifico. Questo tipo di ragione si può chiamare ragione soggettiva. Alla ragione soggettiva interessa soprattutto il rapporto fra mezzi e fini, l'idoneità dei procedimenti adottati per raggiungere scopi che in genere si danno per scontati e che si suppone si spieghino da sé. Essa non attribuisce molta importanza alla questione se in sé gli scopi siano ragionevoli. Se si preoccupa dei fini (ammesso che lo faccia), dà per certo che anche essi siano «ragionevoli» in senso soggettivo, che cioè rispondano all'interesse del soggetto per l'autoconservazione: si tratti dell'autoconservazione dell'individuo singolo o di quella della comunità, dalla cui sopravvivenza quella dell'individuo dipende. L'idea che un fine possa essere ragionevole in sé – in forza di virtú che cono-

sciamo che esso possiede in sé – indipendentemente da un qualche vantaggio soggettivo, è completamente estranea alla ragione soggettiva anche quando, sollevandosi al di sopra della considerazione dei valori immediatamente utilitari, essa tiene conto dell'interesse della società nel suo complesso.

Per quanto ingenua e superficiale possa sembrare tale definizione della ragione, essa è il sintomo importante di un profondo mutamento avvenuto negli ultimi secoli nel pensiero occidentale. Per molto tempo era prevalsa una concezione diametralmente opposta della ragione; secondo questa concezione, la ragione esisteva non solo nella mente dell'individuo ma anche nel mondo oggettivo: nei rapporti fra gli esseri umani e fra le classi sociali, nelle istituzioni sociali, nella natura e nelle sue manifestazioni. Grandi sistemi filosofici, come quelli di Platone e di Aristotele, la filosofia scolastica e l'idealismo tedesco, furono impostati sulla base di una teoria oggettiva della ragione. Partendo da questa, si era cercato di stabilire una gerarchia di tutti gli esseri, in cui erano compresi l'uomo e i suoi fini. Il grado di ragionevolezza di una vita umana dipendeva dalla misura in cui essa si armonizzava con la totalità; e la struttura oggettiva di questa – non solo l'uomo e i suoi fini – doveva rappresentare la pietra di paragone per saggiare la ragionevolezza dei pensieri e delle azioni individuali. Questa concezione non negava l'esistenza della ragione soggettiva, ma la considerava solo un'espressione limitata e parziale di un'universale razionalità da cui si deducevano criteri per tutte le cose e per tutti gli esseri. Quel che piú contava, nell'ambito di tale concezione, erano i fini, non i mezzi. Scopo supremo di questo tipo di pensiero era riconciliare l'ordine oggettivo del «ragionevole», cosí come lo concepiva la filosofia, con l'esistenza umana (compresi l'amor di sé, l'interesse egoistico, il desiderio di sopravvivenza). Per esempio Platone, nella sua *Repubblica*, cerca di dimostrare che chi vive nella luce della ragione oggettiva vive anche un'esistenza felice e fortunata. La teoria della ragione oggettiva non era imperniata sulla coordinazione di comportamento e fine ma su concezioni – per quanto mitologiche possano sembrarci oggi – riguardanti l'idea del massimo bene, il problema del destino umano, il modo di realizzare i fini ultimi.

C'è una differenza fondamentale fra questa teoria, secon-

do la quale la ragione è un principio immanente alla realtà, e la dottrina secondo la quale la ragione è una facoltà soggettiva della mente. Secondo quest'ultima dottrina solo il soggetto può, propriamente parlando, possedere la facoltà della ragione: quando diciamo che un'istituzione o una qualunque altra realtà sono ragionevoli, in genere intendiamo dire che gli uomini le hanno organizzate in modo ragionevole, applicando ad esse, in modo piú o meno tecnico, la loro capacità di logica e di calcolo. In ultima analisi, la ragione soggettiva è la capacità di calcolare le probabilità e di coordinare i mezzi adatti con un dato fine. Tale definizione si accorda perfettamente con le idee di molti filosofi eminenti, in particolare con quelle dei pensatori inglesi da John Locke in poi. Naturalmente Locke tenne il debito conto di altre funzioni mentali che potevano esser fatte rientrare nella stessa categoria, per esempio il discernimento e la riflessione; ma queste funzioni contribuiscono indubbiamente a quella coordinazione di mezzi e fini che dopo tutto è il fine sociale perseguito dalla scienza e in certo modo la ragion d'essere della teoria nel processo sociale della produzione.

Nell'ambito della concezione soggettivistica, quando si parla di «ragione» per definire non un atto ma una cosa o un'idea, ci si riferisce esclusivamente al rapporto di quell'oggetto o concetto con un certo fine, non all'oggetto o al concetto in sé; si vuole cioè dire che l'oggetto o il concetto sono buoni per qualcos'altro. Nessun fine è ragionevole in sé, e non avrebbe senso cercar di stabilire quale, di due fini, sia piú «ragionevole» dell'altro; dal punto di vista soggettivistico un paragone del genere è possibile solo quando i due fini servono a un terzo, superiore ad entrambi, se cioè non sono fini ma mezzi [1].

[1] La differenza fra questa concezione della ragione e quella oggettivistica corrisponde in certa misura alla differenza tra razionalità funzionale e sostanziale, nel senso in cui queste parole sono usate dalla scuola di Max Weber. Max Weber però aderí in modo cosí completo alla tendenza soggettivistica da non concepire nessuna razionalità, neppure una «funzionale», capace di distinguere un fine dall'altro. Se i nostri istinti, intenzioni e infine anche le nostre decisioni ultime sono a priori irrazionali, la ragione sostanziale diventa uno strumento solo di correlazione, e quindi essa stessa essenzialmente «funzionale». Benché con le loro descrizioni della burocratizzazione e monopolizzazione della conoscenza Weber e i suoi discepoli abbiano illuminato molti aspetti sociali della transizione dalla ragione oggettiva alla soggettiva (cfr. in particolare le analisi di Karl Mannheim in *Man and Society*,

Il rapporto fra questi due modi di concepire la ragione non è semplicemente di opposizione: storicamente, sia l'aspetto soggettivo sia quello oggettivo della ragione sono stati presenti sin da principio, e il predominio del primo sul secondo è il frutto di un lungo processo. La ragione nel suo senso proprio di logos, o ratio, è sempre stata messa in rapporto con il soggetto, con la sua facoltà di pensare. Tutti i termini usati per indicarla erano in origine espressioni soggettive; cosí il termine greco logos ha la stessa radice di λέγειν, «dire», che indica la facoltà soggettiva di parlare. La facoltà soggettiva di pensare fu l'agente critico che distrusse la superstizione; ma nel denunciare la mitologia come falsa oggettività, cioè come creazione soggettiva, essa dovette far uso di concetti che considerava appropriati, e in questo modo creò una nuova oggettività. Nel platonismo la teoria pitagorica dei numeri, che aveva le sue origini nella mitologia astrale, si trasformò nella teoria delle idee che cercò di definire il contenuto ultimo del pensiero come un'oggettività assoluta al di là del pensiero, benché in rapporto con esso. La crisi odierna della ragione consiste fondamentalmente nel fatto che a un certo punto il pensiero è diventato incapace di concepire una tale oggettività, o ha cominciato a negarla affermando che si tratta di un'illusione. Il processo si è allargato gradualmente fino ad investire il contenuto oggettivo di tutti i concetti razionali; alla fine nessuna realtà particolare può essere considerata ragionevole in sé; tutti i concetti fondamentali, svuotati del loro contenuto, hanno finito per essere solo involucri formali. Soggettivizzandosi, la ragione si è anche formalizzata [1].

Il formalizzarsi della ragione ha implicazioni teoriche e pratiche di vasta portata. Per la concezione soggettivistica, il pensiero non può essere di nessuna utilità per stabilire se un fine è desiderabile in sé. La validità degli ideali, i criteri delle

London 1940), il pessimismo di Weber per quanto riguarda la possibilità di un pensiero e di un'azione razionali (cfr. per esempio *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922) rappresenta una delle tappe del processo con cui la filosofia e la scienza hanno rinunciato alla loro aspirazione di definire gli scopi ultimi dell'esistenza umana.

[1] I termini soggettivizzazione e formalizzazione, benché sotto molti rispetti il loro significato non sia identico, saranno usati come quasi equivalenti per tutto il libro.

nostre azioni e convinzioni, i principî basilari dell'etica e della politica, tutte le nostre decisioni fondamentali son fatti dipendere da fattori diversi dalla ragione: da una scelta, da una predilezione soggettive. Ed appare ormai privo di senso parlare di verità nel prendere decisioni pratiche, morali o estetiche. «Un giudizio di fatto, – dice Russell[1], uno dei piú oggettivisti fra i filosofi soggettivisti, – è suscettibile di possedere una qualità chiamata "verità", e la possiede o non la possiede indipendentemente da quello che io o voi ne possiamo pensare... Ma... non vedo nessuna proprietà analoga alla "verità", che un giudizio etico possa possedere o non possedere. Bisogna ammettere che questo pone l'etica in una categoria diversa da quella della scienza». Russell è però consapevole, piú di quanto lo siano altri filosofi, delle contraddizioni insite nella sua teoria. «Un sistema incoerente può benissimo contenere meno falsità di uno coerente»[2]. E in contraddizione con il suo sistema filosofico, che considera soggettivi «i fondamentali valori etici»[3], altrove egli sembra istituire una distinzione fra le qualità morali oggettive delle azioni umane e la nostra percezione di esse: «Quello che è orribile, io lo vedrò come orribile». Russell ha il coraggio dell'incoerenza e cosí, sconfessando certi aspetti della sua logica antidialettica, rimane un filosofo e nello stesso tempo un umanista. Se volesse tenere fermo con coerenza alla sua teoria scientistica, dovrebbe ammettere che non esistono azioni orribili né condizioni disumane, e che il male che noi vediamo è solo una illusione.

Secondo queste teorie il pensiero può servire per qualunque scopo, buono o cattivo. È uno strumento di tutte le azioni della società, ma non deve cercare di stabilire le norme della vita sociale o individuale, che si suppone siano stabilite da altre forze. Nelle discussioni profane come in quelle scientifiche, la ragione ha finito per essere comunemente considerata come una facoltà intellettuale di coordinazione la cui efficienza può essere aumentata con l'uso metodico e con la rimozione di tutti i fattori non intellettuali, come le emozioni consce o inconsce. In realtà, la ragione non ha mai guidato la

[1] *Reply to Criticism*, in *The Philosophy of Bertrand Russell*, Chicago 1944, p. 723.
[2] *Ibid.*, p. 720.
[3] *Ibid.*

realtà sociale; ma adesso è stata depurata cosí a fondo d'ogni tendenza o preferenza specifiche, ch'essa ha rinunciato persino a giudicare le azioni e il modo di vivere dell'uomo, che affida ormai, per una sanzione definitiva, ai contrastanti interessi di cui il nostro mondo sembra oggi alla mercè.

La ragione è dunque relegata in una posizione subordinata, in netto contrasto con le idee dei pionieri della civiltà borghese, rappresentanti politici e spirituali della borghesia in ascesa, i quali erano concordi nel credere che la ragione fosse uno dei fattori fondamentali, o addirittura il piú importante, del comportamento umano. Per loro, buon governo era quello le cui leggi erano conformi alla ragione; la politica nazionale e internazionale era giudicata in base al suo conformarsi o meno alle norme della ragione; si credeva che quest'ultima determinasse le nostre preferenze e i rapporti degli uomini fra loro e con la natura. Si pensava alla ragione come a un'entità, a una forza spirituale presente in ogni uomo; e tale forza era considerata come l'arbitro supremo anzi come una forza creativa che stava dietro le idee e le cose cui gli uomini dovevano consacrare la loro esistenza.

Oggi quando uno di noi è chiamato a render conto delle proprie responsabilità in un incidente automobilistico e il giudice gli chiede se guidava in modo ragionevole la domanda significa: «Ha fatto tutto quello che era in suo potere per rispettare la vita e la proprietà sue ed altrui e per obbedire la legge?» Il giudice dà per implicito che tali valori vadano rispettati; la sua domanda riguarda solo il problema se il comportamento dell'automobilista si sia conformato a queste norme di validità generalmente riconosciuta. Nella maggior parte dei casi, essere ragionevoli significa non essere ostinati, cioè adattarsi alla realtà cosí come è; il principio dell'adattamento si dà per scontato. I primi filosofi che concepirono l'idea di ragione, pensarono ch'essa potesse servire a qualcosa di piú che non semplicemente a regolare i rapporti fra mezzi e fini; la considerarono uno strumento capace di comprendere i fini, addirittura di stabilirli. Socrate morí per aver sottoposto le idee piú sacre e piú comunemente accettate della sua comunità e del suo paese alla critica del «demone», o pensiero dialettico, come lo chiamò Platone. Nel far questo, egli si batté contro il conservatorismo ideologico e contro il relativismo mascherato da progressismo ma in realtà subordina-

to a interessi personali e professionali; in altre parole, si batté contro la ragione soggettiva e formalistica di cui si facevano campioni gli altri sofisti. Mettendo in crisi le tradizioni religiose della Grecia, il way of life ateniese, egli preparò il terreno per forme di vita sociale e individuale radicalmente diverse. Socrate era convinto che la ragione, intesa come intelligenza universale, dovesse determinare le convinzioni umane e regolare i rapporti fra uomo e uomo e fra uomo e natura.

Benché proprio nella sua dottrina si possano trovare le origini filosofiche della concezione secondo la quale il soggetto è in ultima istanza l'unico giudice del male e del bene, egli non parlava della ragione e dei suoi verdetti come di puri nomi e convenzioni, ma credeva che riflettessero la vera natura delle cose. Per quanto negativistiche possano essere state le sue dottrine, in esse era implicita l'idea di una verità assoluta, e Socrate le presentava come intuizioni oggettive, addirittura come rivelazioni. Il suo demone era un dio piú spirituale ma non meno reale di quanto si credeva che fossero gli altri dei; per Socrate e per i suoi seguaci il suo nome denotava una forza viva e reale. Nella filosofia platonica il demone socratico, che è forza intuitiva e coscienza, il nuovo dio che vive nel soggetto singolo, ha detronizzato i suoi rivali o quanto meno li ha trasformati in miti. Essi sono diventati idee. Platone non dubita neppure che queste possano essere sue creature, prodotti o contenuti simili alle sensazioni del soggetto, come vuole la teoria dell'idealismo soggettivo. Al contrario, esse conservano alcune prerogative degli antichi dei: abitano una sfera piú alta e piú nobile di quella in cui vivono gli uomini, sono modelli, sono immortali. A sua volta il demone si è trasformato nell'anima, e l'anima è l'occhio capace di percepire le idee; essa si rivela come visione della verità o come facoltà del soggetto di percepire l'ordine eterno delle cose e di conseguenza la linea d'azione che l'uomo deve seguire nell'ordine temporale.

Il termine «ragione oggettiva» indica cosí da una parte, come essenza di essa, una struttura immanente alla realtà che di per sé impone in ogni caso specifico uno specifico tipo di comportamento, si tratti di un atteggiamento pratico o teoretico. Questa struttura si manifesta a colui che si sobbarca alla fatica di pensare dialetticamente o che (ed è lo stesso) è capace di eros. D'altra parte, il termine «ragione oggettiva»

può anche designare lo sforzo e la capacità di riflettere l'ordine oggettivo della realtà. Tutti conosciamo situazioni che per la loro stessa natura, indipendentemente dagli interessi del soggetto, impongono una certa linea d'azione: pensiamo per esempio a un bambino o a un cane sul punto d'annegare, a una popolazione che sta morendo di fame, a una malattia. Ognuna di queste situazioni parla, per così dire, un linguaggio suo proprio; ma siccome esse sono soltanto segmenti della realtà, può accadere che ci si debba passar sopra in quanto esistono strutture piú vaste che impongono altre linee d'azione, egualmente indipendenti dai desideri e dagli interessi dell'individuo.

Nei sistemi filosofici della ragione oggettiva era implicita la convinzione che si potesse scoprire una struttura fondamentale, comprensiva di tutta la realtà, e che da questa si potesse dedurre una concezione del destino umano. Essi concepivano la scienza – la scienza degna del suo nome – come uno strumento della riflessione o speculazione filosofica, e rifiutavano ogni epistemologia che riducesse la base oggettiva della nostra conoscenza a un caos di dati privi di coordinazione e identificasse il lavoro scientifico con quello di organizzare, classificare o calcolare quei dati. Per i sistemi classici della ragione oggettiva queste ultime attività, in cui la ragione soggettiva vede la principale funzione della scienza, sono subordinate alla riflessione filosofica. La ragione oggettiva aspira a sostituire la religione tradizionale con il metodico pensiero e la conoscenza filosofica, e così a diventare essa stessa fonte della tradizione. I suoi attacchi alla mitologia sono forse piú decisi di quelli della ragione soggettiva che, astratta e formalistica come si considera, è incline ad abbandonare la lotta con la religione stabilendo una netta distinzione fra la scienza e la filosofia da una parte, la mitologia istituzionalizzata dall'altra, così riconoscendo la legittimità sia delle une sia dell'altra. Per la filosofia della ragione oggettiva non esistono di queste scappatoie; tenendo fermo al concetto della verità oggettiva, essa deve prendere una posizione ben definita, o positiva o negativa, nei riguardi del contenuto della religione costituita. Perciò la critica mossa alle convinzioni sociali in nome della ragione oggettiva è molto piú radicale – benché a volte sia meno diretta ed aggressiva – di quella avanzata in nome della ragione soggettiva.

Nell'età moderna la ragione ha rivelato una tendenza a dissolvere il proprio contenuto oggettivo. È vero che nella Francia del sedicesimo secolo venne nuovamente proposta l'idea di una vita tutta dominata dalla ragione: Montaigne adattò il concetto alla vita dell'individuo, Bodin a quella delle nazioni e De L'Hôpital lo praticò in politica. Nonostante certe loro professioni di scetticismo essi contribuirono a far sí che la religione abdicasse in favore della ragione cedendo a questa il posto di suprema autorità intellettuale. A quel tempo però il concetto di ragione assunse un significato nuovo che trovò la sua piú alta espressione nella letteratura francese e che ancora si conserva in qualche misura nell'uso popolare moderno: il termine venne cioè a significare un atteggiamento conciliante. Le controversie religiose – col declino della chiesa medievale la religione era diventata il terreno favorito su cui si affrontavano contrastanti tendenze politiche – non vennero piú prese sul serio e nessun credo o ideologia parvero piú meritevoli d'esser difesi sino alla morte. Questo concetto della ragione era indubbiamente piú umano ma nello stesso tempo piú debole del concetto religioso di verità, piú facile ad arrendersi agli interessi prevalenti e ad adattarsi alla realtà cosí com'è e quindi fin dal principio esposto al pericolo di arrendersi all'«irrazionale».

Il termine «ragione» serviva ora a indicare il punto di vista di studiosi, statisti e umanisti i quali trovarono piú o meno prive di senso le controversie religiose e le consideravano slogans o trucchi propagandistici di diverse fazioni politiche. Gli umanisti non vedevano nulla di strano nel fatto che uomini soggetti a un medesimo governo e abitanti entro gli stessi confini professassero religioni diverse. Per loro il governo aveva una funzione puramente secolare: non quella attribuitagli da Lutero di disciplinare e castigare la bestia umana ma quella di creare condizioni favorevoli al commercio e all'industria, di far rispettare la legge, di proteggere l'ordine, di assicurare ai sudditi pace all'interno del paese e sicurezza oltre i confini di esso. Per quanto riguarda l'individuo, la ragione svolgeva ora una funzione analoga a quella affidata in politica allo stato sovrano che si preoccupava del benessere del popolo, combatteva il fanatismo, si opponeva alla guerra civile.

Il divorzio della ragione dalla religione contribuí ulterior-

mente a indebolire l'aspetto oggettivo della prima e a formalizzarla, come si vide durante l'illuminismo. Ma nel diciassettesimo secolo predominò ancora l'aspetto oggettivo della ragione perché la filosofia razionalistica si sforzò soprattutto di formulare una dottrina dell'uomo e della natura capace di svolgere almeno per l'élite della società la funzione intellettuale svolta un tempo dalla religione. Dal Rinascimento in poi gli uomini si sforzarono di formulare una dottrina tanto comprensiva quanto la teologia ma tutta umana stabilendo da soli i fini e i valori ultimi invece di accettarli da un'autorità spirituale. La filosofia si gloriava di essere lo strumento per spiegare e rivelare il contenuto della ragione in cui si specchiava la vera natura delle cose e da cui si potevano derivare le giuste norme di vita. Spinoza per esempio pensava che chi sa penetrare l'essenza della realtà, la struttura armoniosa dell'universo non può non amare questo universo; per lui la condotta etica è determinata interamente da questa profonda comprensione della natura cosí come la nostra devozione per una persona può essere determinata dal fatto che sappiamo comprenderne la grandezza o il genio. I timori e le passioni meschine incompatibili con il grande amore dell'universo che si identifica con il logos secondo Spinoza svaniranno non appena la nostra comprensione sarà abbastanza profonda.

Anche gli altri grandi sistemi razionalistici del passato insistono su questo punto: nella natura delle cose la ragione riconosce se stessa e da questo riconoscimento scaturisce il giusto comportamento dell'uomo. Comportamento che non è necessariamente identico per tutti gli individui perché la situazione di ciascuno è unica; ci sono differenze geografiche e storiche e inoltre differenze d'età, di sesso, di posizione sociale eccetera. Tuttavia tale comprensione è universale nella misura in cui il mio nesso logico con il comportamento è di per sé evidente a ogni soggetto immaginabile purché dotato d'intelligenza. Alla luce della filosofia della ragione la capacità di comprendere la situazione di un popolo oppresso potrebbe per esempio spingere un giovane a combattere per la liberazione di quel popolo ma permetterebbe a suo padre di rimanere a casa a coltivare i campi. Ma benché le conseguenze possano essere diverse la natura logica di questa comprensione è sentita come intelligibile a tutti gli uomini.

Benché i sistemi filosofici razionalistici non trovassero cosí vasto seguito come un tempo la religione, essi furono apprezzati come tentativi di chiarire il significato e le esigenze della realtà e di presentare verità vincolanti per tutti. I loro autori pensavano che il *lumen naturale*, naturale capacità di comprensione o luce della ragione, bastasse anche a penetrare cosí profondamente la creazione da fornire all'uomo le «chiavi» per armonizzare la vita umana con la natura sia nel mondo esterno sia nel cuore dell'uomo. Credevano ancora in dio ma non nella grazia e pensavano che a tutti i fini della conoscenza teoretica e della decisione pratica l'uomo poteva fare a meno d'ogni *lumen supranaturale*. Le loro ricostruzioni speculative dell'universo, non le epistemologie sensistiche – Giordano Bruno e non Telesio, Spinoza e non Locke – entrarono direttamente in urto con la religione tradizionale perché i metafisici si interessavano dei problemi di dio, della creazione, del significato dell'esistenza umana molto piú di quanto se ne interessassero gli empiristi.

Nei sistemi filosofici e politici del razionalismo l'etica cristiana si secolarizzò. I fini perseguiti nell'attività individuale e sociale erano derivati dalla convinzione che esistessero certe idee innate o intuizioni di per sé evidenti e legate cosí al concetto di verità oggettiva, benché questa verità non fosse piú considerata garantita da un dogma estraneo alle esigenze del pensiero stesso. Né la chiesa né i nuovi sistemi filosofici istituivano distinzioni fra la saggezza, la religione, l'etica e la politica; ma gradualmente venne meno la fondamentale unità di tutte le credenze umane, unità radicata nella comune ontologia cristiana, e le tendenze relativistiche ch'erano state esplicite nei pionieri della ideologia borghese come Montaigne, ma che poi erano state temporaneamente messe in ombra dalla metafisica razionalistica, si affermarono vittoriosamente in tutte le attività culturali.

Naturalmente, come abbiamo già suggerito, nell'accingersi a soppiantare la religione la filosofia non si propose di negare l'esistenza di una verità oggettiva, ma solo di dare a questa nuove fondamenta razionali. I metafisici non furono perseguitati e torturati solo, e neppure soprattutto, per il modo in cui concepivano la natura dell'assoluto. Il problema reale era un altro, e cioè se la verità suprema dovesse essere stabilita ed espressa dalla rivelazione o dalla ragione, dalla teolo-

gia o dalla filosofia. Come la chiesa difendeva la capacità, il diritto e il dovere della religione di insegnare agli uomini come il mondo era stato creato, quale ne era lo scopo e come essi dovevano comportarsi, cosí la filosofia difendeva la capacità, il diritto e il dovere della mente di scoprire la natura delle cose e di dedurre da questa conoscenza le giuste norme dell'attività umana. Cattolicesimo e razionalismo europeo erano perfettamente d'accordo per quanto riguardava l'esistenza di una realtà che si poteva giungere a conoscere; anzi, la convinzione che una tale realtà esistesse rappresentava il terreno comune su cui si svolgevano i loro conflitti.

Le due forze intellettuali impegnate in una lotta contro questo presupposto erano il calvinismo, con la sua dottrina del *Deus absconditus*, e l'empirismo, con la sua idea prima implicita e poi esplicita che la metafisica si occupasse solo di pseudoproblemi. Ma la chiesa cattolica combatteva la filosofia precisamente perché i nuovi sistemi metafisici affermavano la possibilità di una comprensione che avrebbe dovuto determinare le decisioni morali e religiose dell'uomo

Alla fine, la lotta fra religione e filosofia terminò con un nulla di fatto, perché esse cominciarono ad essere considerate come due branche della cultura nettamente distinte l'una dall'altra. Gradualmente gli uomini si sono riconciliati con l'idea che ciascuna delle due viva la propria vita entro i limiti del suo compartimento culturale, tollerando l'altra. La neutralizzazione della religione, ridotta al rango di un bene culturale come gli altri, era in contraddizione con la sua pretesa «totalitaria» di racchiudere in sé la verità oggettiva, e la svuotò d'ogni sua forza; benché la religione continuasse ad essere esteriormente rispettata, la sua neutralizzazione spianò la strada all'eliminazione di essa in quanto strumento di obiettività spirituale e infine alla negazione del concetto di una tale obiettività, nato dall'idea del valore assoluto della rivelazione religiosa.

In realtà, il contenuto sia della filosofia sia della religione sono stati modificati profondamente da questa composizione, apparentemente pacifica, del loro conflitto originario. Gli illuministi attaccarono la religione in nome della ragione; ma in definitiva uccisero non la chiesa bensí la metafisica e il concetto obiettivo della ragione, da cui le loro stesse idee traevano forza. L'idea che la ragione sia lo strumento con cui

possiamo percepire la natura vera della realtà e stabilire i principî a cui dovrà uniformarsi la nostra vita appare oggi anacronistica: speculazione appare oggi sinonimo di metafisica, e metafisica sinonimo di mitologia e di superstizione. Potremmo dire che la storia della ragione e dell'illuminismo, dai suoi inizi in Grecia fino ai giorni nostri, ha portato ad uno stato di cose in cui la semplice parola ragione è sospettata di stare ad indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa. Il vescovo Berkeley, che fu insieme figlio legittimo del nominalismo, protestante fanatico e illuminista positivista, duecento anni fa attaccò vigorosamente tutti questi concetti generali, e insieme il concetto di concetto generale. L'attacco è riuscito vittorioso su tutta la linea. In parziale contraddizione con la sua teoria, Berkeley conservò alcuni concetti generali, come quelli di mente, di spirito e di causa; ma ad eliminarli provvide Hume, padre del positivismo moderno.

Apparentemente, la religione ha tratto vantaggio da questi sviluppi. Il formalizzarsi della ragione l'ha messa al sicuro da ogni serio attacco da parte della metafisica o della teoria filosofica, e questa sicurezza sembra fare di essa uno strumento sociale estremamente utile. Nello stesso tempo però la sua neutralità comporta un venir meno del suo vero spirito, cioè della convinzione di essere la depositaria di una verità che si credeva fosse la stessa nella scienza come nell'arte e nella politica, e che si credeva eguale per tutto il genere umano. La morte della ragione speculativa, dapprincipio serva della religione, poi sua nemica, può rivelarsi catastrofica per la religione stessa.

Tutte queste conseguenze erano già racchiuse in germe nell'idea borghese di tolleranza, che è ambivalente: da una parte infatti tolleranza significa libertà dal dominio dell'autorità dogmatica; dall'altra essa favorisce un atteggiamento di neutralità nei confronti d'ogni contenuto spirituale, e quindi un generale relativismo. Ogni campo della cultura conserva la propria «sovranità» nei confronti della verità universale. Il sistema della divisione sociale del lavoro viene automaticamente trasferito alla vita dello spirito, e questa divisione del regno della cultura è la conseguenza del sosti-

tuirsi della ragione formalizzata e intimamente relativistica alla verità oggettiva universale.

Le implicazioni politiche della metafisica razionalistica vennero in luce nel diciottesimo secolo, quando, con le rivoluzioni francese e americana, il concetto di nazione diventò uno dei principî fondamentali della vita sociale. Nella storia moderna, questo concetto s'è quasi sostituito alla religione come motivo ultimo e sopraindividuale della vita umana. La nazione trae la sua autorità non dalla rivelazione ma dalla ragione che viene quindi concepita come un aggregato di nozioni, innate o sviluppate dalla meditazione filosofica, e non come uno strumento utile solo per stabilire i mezzi con cui quelle nozioni possono venir portate ad effetto.

L'interesse egoistico, l'amor di sé, a cui certe teorie della legge naturale e certe filosofie edonistiche hanno cercato di attribuire un'importanza fondamentale, era considerato una di queste nozioni, si credeva che avesse radice nella struttura oggettiva dell'universo, e quindi che facesse parte del sistema complessivo di categorie. Nell'era industriale l'idea dell'interesse egoistico prese gradualmente il sopravvento e infine soppresse gli altri motivi un tempo considerati essenziali al funzionamento della società; questo fu l'atteggiamento prevalente nelle principali scuole di pensiero e, nel periodo liberale, nell'opinione pubblica. Ma questo stesso processo mise in luce la contraddizione fra la teoria dell'interesse egoistico e l'idea di nazione, e la filosofia si trovò di fronte all'alternativa di accettare le conseguenze della prima, che avrebbero portato all'anarchia, o di arrendersi a un nazionalismo irrazionale e molto piú intinto di romanticismo di quanto non lo fossero le teorie delle idee innate prevalenti nel periodo del mercantilismo.

L'imperialismo intellettuale del principio astratto dell'interesse egoistico – che sta alla base dell'ideologia ufficiale del liberalismo – mise in luce la discrepanza sempre piú grave fra questa ideologia e le condizioni sociali esistenti nelle nazioni industrializzate. Una volta che l'opinione pubblica diventa consapevole di questa frattura, non rimane nessun efficace principio razionale di coesione sociale; l'idea di comunità nazionale (*Volksgemeinschaft*), dapprima proposta all'adorazione come un idolo, alla fine può essere fatta rispettare solo con il terrore. Questo spiega la tendenza del liberalismo a

trasformarsi in fascismo, e la tendenza dei rappresentanti intellettuali e politici del primo a far pace con i suoi nemici. Tale tendenza, di cui troviamo tanti esempi nella piú recente storia europea, si può spiegare, oltre che con le cause economiche, con l'immanente contraddizione fra il principio dell'interesse personale e l'idea di ragione che in esso dovrebbe trovare espressione. In origine, la costituzione politica fu concepita come un'espressione di principî concreti fondati sulla ragione oggettiva; si credeva che le idee di giustizia, di eguaglianza, di felicità, di democrazia, di proprietà, corrispondessero tutte alla ragione, emanassero dalla ragione. Di conseguenza, il contenuto della ragione venne identificato arbitrariamente con una sola parte di esso, con uno solo dei suoi principî: il particolare usurpò il posto dell'universale. Questo tour de force in campo intellettuale aperse la strada al prevalere della forza in campo politico.

Avendo rinunciato alla sua autonomia, la ragione è diventata uno strumento. Nell'aspetto formalistico della ragione soggettiva, sottolineato dal positivismo, è messa in rilievo la sua indipendenza dal contenuto oggettivo; nell'aspetto strumentale sottolineato dal pragmatismo, è messo in rilievo il suo piegarsi a contenuti eteronomi. La ragione è ormai completamente aggiogata al processo sociale; unico criterio è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura. I concetti sono stati ridotti a «sommari» delle caratteristiche che parecchi specimen hanno in comune; essi risparmiano la noia di dover enumerare tutte le qualità di un essere o di un oggetto, e servono ad organizzare meglio il materiale della conoscenza. Sono considerati semplici abbreviazioni di ciò a cui si riferiscono, espedienti per risparmiare lavoro, strumenti di lavoro estremamente funzionali e razionalizzati: ogni uso che trascenda questo è stato eliminato come un'ultima traccia di superstizione. Si potrebbe dire che il pensiero stesso è stato ridotto al livello dei processi industriali, assoggettato a tabelle orarie rigorose; in breve, che sia diventato parte integrante del processo di produzione. Toynbee[1] ha descritto alcune conseguenze di questa evoluzione sul lavoro dello storico; egli parla della «tendenza del vasaio a diventare schiavo del-

[1] *A Study of History*, London 1935², vol. I, p. 7.

la sua creta... Nel mondo dell'azione, sappiamo che trattare animali ed esseri umani come se fossero cose inanimate ha conseguenze disastrose. Perché supporre che trattare nello stesso modo le idee sia meno sbagliato? »

Quanto piú le idee diventano automatiche e strumentali, tanto meno esse sono viste come pensieri con un significato proprio; sono considerate cose. Il linguaggio è diventato uno strumento come gli altri, nel gigantesco apparato di produzione della società moderna. Tutte le frasi che non equivalgano ad operazioni nell'ambito di quell'apparato appaiono al profano tanto prive di senso quanto lo appaiono ai contemporanei teorici della semantica secondo i quali sensata è la frase puramente simbolica e operativa, cioè puramente priva di senso. Il significato è soppiantato dalla funzione, dall'effetto sul mondo delle cose e dei fatti. Nella misura in cui le parole non vengono usate per calcolare probabilità o per altri fini pratici – fra i quali è compreso anche il riposo, l'evasione – esse si espongono al sospetto di avere fini propagandistici, perché la verità non è piú un fine sufficiente a se stesso.

Nell'età del relativismo, quando persino i bambini guardano alle idee come a slogans propagandistici o a razionalizzazioni, il timore stesso che il linguaggio possa contenere ancora residui mitologici ha dato alle parole un nuovo carattere mitologico. È vero, sí, che le idee sono state radicalmente funzionalizzate e che il linguaggio è considerato unicamente come uno strumento, utile a fissare, conservare e comunicare gli elementi intellettuali della produzione o a guidare le masse; ma nello stesso tempo il linguaggio si prende, per cosí dire, la rivincita tornando alla fase magica. Come ai tempi in cui si credeva alla magia, ogni parola appare come una forza pericolosa, che potrebbe distruggere la società e della quale chi l'ha pronunciata deve rispondere. Di conseguenza, il controllo della società impone dei limiti alla ricerca di verità. Si crede che non esista nessuna differenza fra pensare ed agire; cosí ogni pensiero è considerato un atto, ogni riflessione una tesi, e ogni tesi una parola d'ordine. Ognuno è chiamato a rispondere di ciò che dice e di ciò che non dice; ogni cosa ed ogni persona sono classificate ed etichettate. La qualità di essere umano, che non permette di identificare l'individuo con una classe, è «metafisica», e non ha posto nell'epistemo-

logia empirica. La casella in cui l'uomo vien ficcato circoscrive il suo destino. Non appena un pensiero o una parola diventano uno strumento, si può fare a meno di «pensarli», cioè di compiere gli atti logici impliciti nella formulazione verbale di essi. Come spesso e giustamente si è fatto notare, il vantaggio della matematica – modello di tutto il pensiero neopositivista – sta proprio in questa «economia intellettuale». Complicate operazioni logiche vengono eseguite senza eseguire le operazioni intellettuali su cui si fondano i simboli logici e matematici. Una meccanizzazione del genere è certamente essenziale all'espansione dell'industria; ma se investe tutti i processi intellettuali, se la ragione stessa è ridotta alla funzione di uno strumento, essa assume una sorta di materialità e di cecità, diventa un feticcio, un'entità magica che si accetta, piú che sperimentarla intellettualmente.

Quali sono le conseguenze del formalizzarsi della ragione? La prima di esse sta nel fatto che i concetti di giustizia, di eguaglianza, di felicità, di tolleranza, tutti i concetti insomma che nei secoli precedenti il nostro si credevano una cosa sola con la ragione o sanzionati da essa, hanno perso le loro radici intellettuali. Sono ancora scopi e fini, ma non esiste piú nessuna entità razionale autorizzata a darne un giudizio positivo e a metterli in rapporto con una realtà oggettiva. Confermati da venerabili documenti storici, godono ancora di un certo prestigio; alcuni di essi informano le leggi di alcuni grandi paesi. Tuttavia, manca ad essi ogni conferma da parte della ragione, intesa nel senso moderno del termine. Chi può dire che uno qualsiasi di questi ideali sia piú vicino alla verità del suo opposto? Secondo l'intellettuale medio del tempo nostro esiste solo un'autorità, cioè la scienza, intesa come classificazione dei fatti e calcolo delle probabilità. L'affermazione che la giustizia e la libertà sono di per sé migliori dell'ingiustizia e dell'oppressione è scientificamente indimostrabile e inutile; e all'orecchio nostro suona ormai tanto priva di significato quanto potrebbe esserlo l'affermazione che il rosso è piú bello dell'azzurro o le uova migliori del latte.

Quanto piú il concetto di ragione si svigorisce, tanto piú facilmente porta alla manipolazione delle idee e alla propaganda di bugie talvolta sfacciate. L'illuminismo dissolve l'idea di ragione oggettiva, il dogmatismo e la superstizione; ma spesso la reazione e l'oscurantismo sono quelli che

traggono maggior vantaggio da questa evoluzione. Gli interessi costituiti, che negano i tradizionali valori umanitari, fanno appello in nome del «senso comune» alla ragione diventata neutrale e impotente. Questa «devitalizzazione» di concetti fondamentali si può seguire nella storia politica. Alla Convenzione costituente americana del 1787, John Dickinson della Pennsylvania contrapponeva l'esperienza alla ragione, dicendo: «L'esperienza dev'essere la nostra sola guida; la ragione potrebbe condurci fuori strada»[1]. Egli voleva soltanto mettere in guardia i compagni contro il pericolo di un idealismo troppo radicale; ma in seguito i concetti si svuotarono talmente di sostanza che poterono essere usati, l'uno o l'altro indifferentemente, per difendere l'oppressione. Charles O'Conor, famoso avvocato del periodo precedente la guerra di secessione, scelto una volta come candidato alla presidenza da una fazione del Partito democratico, dopo avere illustrato i vantaggi della servitú obbligatoria affermò: «Sostengo che la schiavitú dei negri non è ingiusta; è anzi giusta, saggia, benefica... Sostengo che la schiavitú dei negri... è ordinata dalla natura... Obbedendo al chiaro decreto della natura, e ai dettami di una sana filosofia, dobbiamo dichiarare che questa istituzione è giusta, benigna, legittima e conveniente»[2]. O'Conor parla ancora di natura, filosofia e giustizia, ma i concetti si sono completamente formalizzati e non possono reggere di fronte a quelli che egli considera fatti ed esperienza. La ragione soggettiva si adatta a qualsiasi contenuto, si lascia usare cosí dagli avversari come dai difensori dei tradizionali valori umanitari e fornisce tanto l'idea del profitto e della reazione, come nel caso O'Conor, quanto quella del progresso e della rivoluzione.

Un altro difensore della schiavitú, Fitzhugh, autore di *Sociology for the South*, evidentemente ricordando che la filosofia difendeva un tempo idee e principî concreti, l'attacca in nome del senso comune, esprimendo cosí, sia pure in forma non chiara, il dissidio fra la concezione oggettiva e quella soggettiva della ragione: «Uomini di sano giudizio di solito

[1] Cfr. MORRISON e COMMAGER, *The Growth of the American Republic*, New York 1942, vol. I, p. 281.

[2] *A Speech at the Union Meeting at the Academy of Music*, New York, 19 dicembre 1859, ristampato col titolo *Negro Slavery not Unjust* dalla «New York Herald Tribune».

spiegano le loro opinioni con motivi sbagliati perché sono incapaci di astrazione... La filosofia li riduce tutti al tappeto nella discussione, eppure l'istinto e il senso comune hanno ragione, e la filosofia ha torto. La filosofia ha sempre torto, e l'istinto e il senso comune hanno sempre ragione, perché la filosofia è priva di capacità d'osservazione, e ragiona partendo da premesse insufficienti»[1]. Timoroso dei principî idealistici, del pensiero in quanto tale, degli intellettuali poiché li considera tutti utopisti, lo scrittore si vanta del proprio senso comune, che non vede nulla di male nella schiavitú.

Gli ideali e concetti fondamentali della metafisica razionalistica avevano radice nel concetto di umanità; formalizzandosi, essi hanno perso questo contenuto umano. In quale misura questa disumanizzazione coinvolga le fondamenta stesse della nostra civiltà, può essere dimostrato da un'analisi del principio di maggioranza, inseparabile da quello di democrazia. Agli occhi dell'uomo comune, il principio di maggioranza non è solo un surrogato della ragione oggettiva, ma spesso rappresenta un miglioramento rispetto ad essa: dato che, si pensa, gli uomini sono in fondo i migliori giudici dei loro interessi, le decisioni di una maggioranza hanno per la comunità tanto valore quanto le intuizioni di una cosiddetta ragione superiore. In realtà la contraddizione fra istituzione e principio democratico, espressa in termini cosí elementari, è solo immaginaria. Che cosa significa infatti dire che «un uomo conosce meglio d'ogni altro i suoi interessi?» Come arriva a questa conoscenza, e quale prova dimostra che tale conoscenza risponde alla verità dei fatti? Nella proposizione «un uomo conosce meglio...» è implicito il riferimento a qualcosa di non totalmente arbitrario, qualcosa che è in rapporto con una qualche sorta di ragione che sta alla base non solo dei mezzi ma anche dei fini. Se questo qualcosa dovesse identificarsi, una volta di piú, solo con la maggioranza, tutto il ragionamento si ridurrebbe a una tautologia.

Di una simile tautologia non v'è traccia nella grande tradizione filosofica che contribuí a gettare le basi della democrazia moderna, giacché essa fondava i principî di governo su presupposti di carattere piú o meno speculativo: per esem-

[1] GEORGE FITZHUGH, *Sociology for the South or the Failure of Free Society*, Richmond (Va.) 1854, pp. 118-19.

pio, il presupposto che in tutti gli esseri umani fosse presente una stessa sostanza spirituale o coscienza morale. In altre parole, il rispetto per la maggioranza era fondato su una convinzione che non dipendeva a sua volta dalle decisioni della maggioranza. Locke parla ancora dell'accordo esistente fra ragione naturale e rivelazione per quanto riguarda i diritti dell'uomo [1]. La sua teoria del governo è basata sulle affermazioni sia della ragione sia della rivelazione: entrambe, secondo Locke, insegnano che gli uomini sono «per natura tutti liberi, eguali e indipendenti» [2].

La teoria lockiana della conoscenza è un esempio di quell'ingannevole lucidità di stile che unifica gli opposti semplicemente confondendoli; egli non si preoccupa infatti di indicare molto chiaramente la differenza fra esperienza dei sensi ed esperienza razionale, esperienza atomistica ed esperienza strutturata, né spiega se lo «stato di natura» da cui deriva la legge naturale è il frutto di deduzioni logiche o di percezioni intuitive. La sua dottrina politica è basata su nozioni e deduzioni razionali piú che su ricerche empiriche.

Lo stesso si può dire del discepolo di Locke, Rousseau. Quando dichiara che la rinuncia alla libertà è contro la natura dell'uomo, perché in conseguenza di essa «le azioni dell'uomo sarebbero private d'ogni moralità, e il suo volere d'ogni libertà» [3], Rousseau sa benissimo che la rinuncia alla libertà non è incompatibile con la natura empirica dell'uomo; lui stesso infatti critica aspramente individui, gruppi e nazioni per avere rinunciato alla loro libertà. Nel dire che la rinuncia alla libertà è contro la natura dell'uomo egli parla dell'essenza spirituale di quest'ultimo, piú che di un atteggiamento psicologico. La sua dottrina del contratto sociale è derivata da una dottrina dell'uomo secondo la quale il principio di maggioranza corrisponde meglio di quello di potere alla natura umana cosí com'è concepita dal pensiero speculativo. Nella storia della filosofia sociale persino il termine «senso comune» è indissolubilmente legato all'idea di verità di per sé evidente. Fu Thomas Reid, dodici anni prima del famoso pamphlet di Paine e della Dichiarazione d'indipenden-

[1] *Locke on Civil Government*, trattato II, cap. V, Everyman's Library, p. 129.
[2] *Ibid.*, cap. VIII, p. 164.
[3] *Contrat social*, vol. I, p. 4.

za, a identificare i principî del senso comune con verità di per sé evidenti, e cosí a riconciliare l'empirismo con la metafisica razionalistica.

Privato delle sue basi razionali, il principio democratico è diventato esclusivamente l'espressione dei cosiddetti interessi del popolo, i quali a loro volta sono funzioni di forze economiche cieche o fin troppo consapevoli. Esse non offrono nessuna sicura salvaguardia contro la tirannia[1]. Nel periodo del liberismo economico, per esempio, istituzioni fondate sull'idea dei diritti umani furono accettate da molti come un ottimo strumento per controllare il governo e mantenere la pace; ma se la situazione cambia, se potenti gruppi economici decidono di instaurare una dittatura sostituendola al governo della maggioranza, alla loro azione non si possono opporre obiezioni razionali. Se essi hanno veramente una possibilità di successo, sarebbero semplicemente stupidi a non approfittarne. L'unica considerazione che potrebbe impedir loro di farlo sarebbe il timore che ne riuscissero danneggiati i loro stessi interessi, e non certo la preoccupazione di offendere la verità o la ragione. Venute meno le basi filosofiche della democrazia, l'affermazione che la dittatura è un male è razionalmente valida solo per coloro che non ne beneficiano, e nessun ostacolo teorico impedisce di dichiarare vero l'opposto.

Gli uomini che prepararono la Costituzione degli Stati Uniti consideravano la lex majoris partis «legge fondamentale di ogni società»[2] ma erano ben lontani dal sostituire i verdetti della maggioranza a quelli della ragione. Dando al governo una struttura fondata su un ingegnoso sistema di controlli e d'equilibri, essi pensarono, come disse Noah Web-

[1] La preoccupazione, da parte del commentatore di Tocqueville, di mettere in luce gli aspetti negativi del principio di maggioranza fu superflua (cfr. *Democracy in America*, New York 1898, vol. I, pp. 334-35, nota). Il commentatore afferma che «solo in senso figurato si dice che è la maggioranza del popolo a fare le leggi», e tra le altre cose ci ricorda che in realtà le leggi sono fatte dai rappresentanti del popolo. Avrebbe potuto aggiungere che se Tocqueville parlava della tirannia della maggioranza, Jefferson, in una lettera citata da Tocqueville, parlava della «tirannia dei parlamenti» (*The Writings of Thomas Jefferson*, edizione definitiva Washington [D.C.] 1905, vol. VII, p. 312). Jefferson nutriva tanta diffidenza nei confronti di ogni dipartimento dei governi democratici «sia legislativo sia esecutivo», che era contrario al mantenimento di un esercito effettivo. Cfr. *ibid.*, p. 323.

[2] *Ibid.*, p. 324.

ster, che i poteri affidati al Congresso fossero «ampi, ma si presume che non siano troppo ampi» [1]. Paine definiva il principio di maggioranza «una dottrina accettata cosí universalmente come qualunque altra verità intuitiva» [2], e vedeva in esso un'idea naturale fra le altre di eguale dignità. Per questi uomini non c'era principio che non derivasse la sua autorità da una fonte metafisica o religiosa. Dickinson considerava il governo e la fiducia riposta in esso «fondati sulla natura dell'uomo, cioè sulla volontà del suo Creatore e... perciò sacri. È quindi un'offesa al Cielo violare quella fiducia» [3].

In sé, il principio di maggioranza non era certo considerato una garanzia di giustizia. «La maggioranza, – scriveva John Adams, – ha sempre e senza eccezione usurpato i diritti della minoranza» [4].

Questi diritti e tutti gli altri principî fondamentali, considerati verità intuitive, erano attinti direttamente o indirettamente a una tradizione filosofica a quel tempo ancora viva. Risalendo a ritroso la storia del pensiero occidentale, possiamo ritrovare le loro origini religiose e mitologiche: da tali origini essi traggono la «maestà» di cui parla Dickinson.

La ragione soggettiva non sa che farsi di un tale retaggio. Essa riduce la verità a un'«abitudine», e cosí la spoglia d'ogni autorità spirituale. Oggi l'idea di maggioranza, privata delle sue basi razionali, ha assunto un carattere completamente irrazionale. Ogni idea filosofica, etica, politica – tagliata la linea di comunicazione vitale che la riconnetteva alle sue origini storiche – mostra una tendenza a diventare il nucleo d'una nuova mitologia: questa è una delle ragioni per cui l'illuminismo, giunto a un certo punto di sviluppo, tende a trasformarsi in superstizione e paranoia. Il principio di maggioranza, sotto la forma di verdetti popolari su ogni e qualsiasi questione, e con il concorso di votazioni d'ogni genere e delle moderne tecniche di comunicazione, è diventato la forza sovrana davanti alla quale il pensiero deve inchinar-

[1] *An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution...*, in *Pamphlets on the Constitution of the United States*, ed a cura di Paul L. Ford, Brooklyn (N.Y.) 1888, p. 45.

[2] *Ibid.*, p. 30.

[3] *Ibid.*, *Letters of Fabius*, p. 181.

[4] CHARLES BEARD, *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, New York 1915, p. 305.

si. È il nuovo dio, ma non nel senso in cui gli araldi delle grandi rivoluzioni lo concepivano – cioè come una forza di opposizione all'ingiustizia esistente – bensí come una forza di opposizione a tutto ciò che non si uniforma. Quanto piú la propaganda di interessi d'ogni genere limita l'indipendenza di giudizio del pubblico, tanto piú la «maggioranza» è presentata come l'arbitro della vita culturale, la cui approvazione giustifica tutti i surrogati della cultura, in tutti i campi di essa, giú giú fino ai prodotti dell'arte e della letteratura popolare, buoni solo a ingannare e illudere le masse. Quanto maggiore la misura in cui la propaganda scientifica fa dell'opinione pubblica lo strumento di forze oscure, tanto piú l'opinione pubblica appare come il surrogato della ragione; e questo illusorio trionfo del principio democratico consuma la sostanza intellettuale di cui la democrazia è vissuta sino ad oggi.

Questo dissociarsi delle aspirazioni e delle potenzialità umane dall'idea di verità oggettiva modifica non solo i fondamentali concetti morali e politici, come quelli di libertà, eguaglianza o giustizia, ma anche i criteri di giudizio in tutti i campi dell'esistenza. Secondo i criteri correnti, i buoni artisti non servono la verità meglio di quanto la servano i buoni carcerieri o i buoni banchieri o le domestiche che sanno fare il loro mestiere. Se cercassimo di obiettare che la professione dell'artista è piú nobile, ci risponderebbero che l'osservazione è priva di senso; che mentre si può istituire un confronto fra l'efficienza di due domestiche confrontando la rispettiva pulizia, onestà e abilità, nessun confronto è possibile fra una domestica e un artista. Un'analisi approfondita dimostrerebbe però che la società moderna possiede un implicito metro di giudizio cosí per l'arte come per il lavoro non specializzato: il tempo. La «bontà», nel senso di efficienza specifica, è infatti in funzione del tempo.

Sarebbe altrettanto privo di senso definire un particolare sistema di vita, una religione, una filosofia migliori o piú nobili o piú vicini al vero di un altro o di un'altra. Dato che i fini non vengono piú stabiliti alla luce della ragione, è anche impossibile dire che un sistema politico o economico, per quanto crudele o dispotico, è meno ragionevole di un altro. Secondo la ragione formalizzata, il dispotismo, la crudeltà, l'oppressione non sono cattivi in sé. Frasi come «la dignità

dell'uomo» o presuppongono un progresso dialettico in cui l'idea di diritto divino è conservata e trascesa, o diventano slogans presi a prestito che rivelano la loro vacuità non appena qualcuno cerca di penetrarne il preciso significato. La loro vita dipende, per cosí dire, da ricordi inconsci. Se un gruppo di persone illuminate si accingesse a combattere anche il piú grande dei mali immaginabili, la ragione soggettiva renderebbe quasi impossibile indicare semplicemente nella natura del male e nella natura dell'umanità i motivi che impongono di intraprendere la lotta. Molti chiederebbero subito quali sono i veri motivi, e bisognerebbe rispondere loro che le ragioni sono realistiche, cioè che corrispondono a interessi personali, anche se per la grande massa del popolo afferrare questi ultimi dovesse riuscir piú difficile che avvertire il silenzioso richiamo della situazione nei suoi aspetti piú immediati.

Il fatto che l'uomo medio appaia ancora attaccato agli antichi ideali sembra contraddire questa analisi. Formulando l'obiezione in termini generali, si potrebbe cioè dire che esiste una forza capace di controbilanciare gli effetti distruttivi della ragione formalizzata: la fedeltà a valori e a schemi di comportamento generalmente accettati. Dopotutto, ci sono molte idee che fin dalla piú tenera infanzia abbiamo appreso ad amare e a rispettare. Dato che queste idee e tutte le concezioni teoriche legate ad esse sono giustificate non solo dalla ragione ma anche da un consenso quasi universale, parrebbe che il trasformarsi della ragione in semplice strumento non le dovesse toccare. Esse traggono la loro forza dalla nostra reverenza per la comunità in cui viviamo, dal prestigio degli uomini che per difenderle hanno dato la vita, dal rispetto che nutriamo per i fondatori delle poche nazioni illuminate del nostro tempo. In realtà questa obiezione dimostra soltanto quanto sia debole un ragionamento che cerca di dimostrare l'oggettività di certe idee e valori con il consenso di cui hanno goduto e godono tuttora. Se la tradizione, cosí spesso denunciata nella storia scientifica e politica moderna, è ora invocata come misura di verità etica e religiosa, questa verità ha già sofferto e deve soffrire di mancanza di autenticità, non meno acutamente di quanto ne soffra il principio che dovrebbe giustificarla. Nei secoli in cui la tradizione poteva ancora valere come una prova, la fede nella tradizione era fondata sulla fede in una verità oggettiva. Ai giorni no-

stri il riferimento alla tradizione sembra aver conservato solo una delle funzioni di quei tempi: esso dimostra come il consenso di cui gode il principio ch'essa cerca di riaffermare equivalga a una forza economica o politica. Chi l'offende è avvertito.

Nel diciottesimo secolo la convinzione che l'uomo fosse dotato di certi diritti non era una semplice ripetizione di convinzioni nutrite dalla comunità, e neppure di convinzioni tramandate dai padri: essa rifletteva la situazione degli uomini che rivendicavano quei diritti, esprimeva una critica di condizioni che imponevano un cambiamento; questa necessità era compresa dal pensiero filosofico, e si traduceva in pensiero filosofico e in azioni storiche. I precursori del pensiero moderno non deducevano il bene dalla legge – giungevano persino a violare quest'ultima – ma cercavano di riconciliare la legge con il bene. La loro funzione storica non fu quella di adattare le loro parole ed azioni al testo di antichi documenti o a dottrine generalmente accettate: crearono essi stessi i documenti, e fecero accettare le loro dottrine. Oggi, coloro cui sono care quelle dottrine ma che non possiedono convinzioni filosofiche capaci di giustificarle possono considerarle o come espressioni di desideri puramente soggettivi o come un modello stabilito che trae la sua autorità dal numero delle persone che credono in esso e dalla sua stessa vecchiaia. Il fatto stesso che oggi sia necessario invocare la tradizione dimostra come essa non faccia piú presa sugli uomini. Non c'è quindi da stupirsi se nazioni intere – e la Germania non è la sola – destandosi un bel mattino hanno scoperto che i loro ideali prediletti erano solo bolle di sapone e imposture.

È vero che, benché il progresso della ragione soggettiva abbia distrutto le basi filosofiche delle idee mitologiche religiose e razionalistiche, la società civile ha vissuto fino ad oggi dei residui di quelle idee; ma è vero anche che esse tendono, piú decisamente che mai, a diventare solo dei residui, e quindi vanno perdendo gradualmente ogni forza di convinzione. Quando le grandi dottrine religiose e filosofiche erano vive, gli uomini piú consapevoli non esaltavano l'umiltà e l'amore cristiano, la giustizia e l'umanità perché tener fede a questi principî equivalesse a dar prova di realismo mentre sarebbe stato pericoloso e strano deviarne, né perché queste

massime fossero piú in armonia di altre con i loro gusti, creduti autonomi. Tenevano fede a queste idee perché vedevano in esse elementi di verità, perché le riconnettevano con l'idea di logos, o sotto forma di dio o sotto quella di uno spirito trascendente, oppure anche con quella di natura, concepita come un principio eterno. Non si credeva solo che i fini piú alti della vita umana avessero un significato «oggettivo»: anche nelle occupazioni e nei piaceri piú banali gli uomini erano guidati dalla fede nella generale desiderabilità, nell'intrinseco significato del loro oggetto.

Non solo i grandi concetti universali hanno origini oggettive mitologiche, che la ragione soggettiva va distruggendo: dello stesso genere sono le origini di modi di comportamento e di azioni in apparenza personali e di carattere esclusivamente psicologico. Essi vanno tutti – giú giú fino alle emozioni stesse – svaporando, a mano a mano che si svuotano di questo contenuto oggettivo, di questo rapporto con una verità che si credeva oggettiva. Poiché i giochi dei bambini e i piaceri degli adulti hanno origini mitologiche, un tempo ogni gioia era in rapporto con la fede in una verità ultima.

Thorstein Veblen ha messo in luce i motivi medievali presenti, sia pur camuffati, nell'architettura del diciannovesimo secolo[1]. L'amore per la pomposità e l'ornamentazione eccessiva sono, per lui, il residuo di atteggiamenti feudali. L'analisi del cosiddetto sciupio vistoso porta però a scoprire il sopravvivere, nella moderna vita sociale e nella psicologia individuale, non solo di certi aspetti di oppressione barbarica ma anche di culti, timori, superstizioni da gran tempo dimenticati. Questa sopravvivenza trova espressione nelle preferenze ed antipatie in apparenza piú «naturali» che nella nostra civiltà si dànno per scontate e che, a causa dell'apparente mancanza d'un motivo razionale che le spieghi, la ragione soggettiva razionalizza. Il fatto che, in qualunque cultura moderna, l'«alto» goda di piú prestigio del «basso», che la pulizia appaia attraente e la sporcizia ripugnante, che certi odori sembrino buoni e altri disgustosi, è la conseguenza di antichi tabú, miti, culti e del destino ch'essi hanno subito nella storia piú che dei motivi igienici o delle altre ragioni

[1] Cfr. T. W. ADORNO, *Veblen's Attack on Culture*, in *Studies in Philosophy and Social Science*, New York 1941, vol. IX, pp. 392-93.

pragmatiche avanzate da individui illuminati o da religioni liberali.

A queste vecchie forme di vita che resistono sotto la superficie della civiltà moderna si deve, in molti casi, il calore insito in ogni piacere, nell'amore di una cosa amata per se stessa e non in quanto mezzo per ottenerne un'altra. Il piacere di possedere e coltivare un giardino risale ai tempi remoti in cui i giardini appartenevano agli dei ed erano coltivati per loro. Il senso della bellezza, cosí della bellezza di natura come di quella artistica, è legato da mille delicatissimi fili a queste antiche superstizioni [1]. Se l'uomo moderno taglia quei fili – esagerandone o negandone la forza – il piacere può continuare, ma è ormai privo di vera vita.

Non possiamo attribuire il piacere che ci dànno un fiore o l'atmosfera di una stanza a un istinto estetico autonomo: la sensibilità estetica dell'uomo è legata, all'origine, a varie forme di idolatria. La fede nella bontà o santità di una cosa precede la convinzione che essa sia bella e il piacere che l'uomo trae da quella bellezza; e tanto vale anche per concetti come quello di libertà o di umanità. Quanto si è detto a proposito della dignità dell'uomo vale anche per i concetti di giustizia o di eguaglianza. Idee come queste non possono rinunciare alla loro componente negativa – quale la negazione dello stadio antico d'ingiustizia o d'ineguaglianza – e nello stesso tempo debbono conservare l'originario significato assoluto, che ha radice nelle loro origini religiose; altrimenti diventano non solo indifferenti, ma anche prive di verità.

Tutte queste idee care all'uomo, tutte le forze che – in aggiunta alla forza fisica e all'interesse materiale – tengono insieme la società, esistono ancora, ma il formalizzarsi della ragione le ha svuotate di forza. Questo processo, come abbiamo visto, è in rapporto con la convinzione che i fini delle no-

[1] Anche la predilezione per la pulizia, un gusto moderno per eccellenza, sembra che tragga radice da credenze magiche. Sir James Frazer (*The Golden Bough*, vol. I, parte I, p. 175), cita un rapporto sugli indigeni della Nuova Britannia, in cui si conclude che «la pulizia consueta nelle case, e che consiste nello spazzare con cura il pavimento ogni giorno, non deriva da un desiderio di pulizia ma ha solo lo scopo di togliere di mezzo tutto ciò che potrebbe servire come incantesimo a chi volesse gettare un malificio».

stre azioni, quali che siano, sono determinati da simpatie e antipatie in sé prive di significato. Supponiamo che questa convinzione informi fin nei particolari la vostra vita quotidiana – il che è vero, assai piú di quanto si figuri la maggior parte di noi. È sempre minore il numero delle cose che si fanno senza un secondo fine. Una gita fuori città, fino alle rive di un fiume o alla cima di un monte, sarebbe irrazionale e stupida, giudicata da un punto di vista utilitario: un passatempo sciocco o dispersivo. Per la ragione formalizzata, un'attività è ragionevole solo quando serve a un altro fine, per esempio a quello della salute o del riposo, e quindi a migliorare l'efficienza e la capacità di lavoro di colui che vi si dedica. In altre parole, l'attività è solo uno strumento, in quanto trae il proprio significato dal rapporto con altri fini.

Non possiamo sostenere che il piacere che qualcuno trae, per esempio, dalla contemplazione d'un paesaggio durerebbe a lungo se quel qualcuno fosse convinto a priori che le forme e i colori percepiti dal suo occhio sono soltanto forme e colori, che tutte le strutture in cui essi giocano una parte sono soggettive e non hanno nessun rapporto con un ordine o una totalità carichi di significato, che semplicemente e necessariamente non significano nulla. Se piaceri del genere sono diventati abituali, egli potrà continuare a goderne per tutto il resto della vita; oppure potrà non rendersi mai pienamente conto del fatto che le cose che adora sono prive di significato. I nostri gusti si formano nella prima infanzia: quello che impariamo in seguito ha su di noi un'influenza meno profonda. I figli possono imitare il padre amante delle lunghe passeggiate; ma se la formalizzazione della ragione si sarà spinta molto innanzi, penseranno di aver compiuto il loro dovere quando avranno eseguito un certo numero di esercizi ginnastici seguendo i comandi di un annunciatore della radio. Non saranno piú necessarie passeggiate a piedi, per cosí dire «attraverso» il paesaggio; e a questo punto il concetto stesso di paesaggio, cosí com'è sentito e vissuto da un viaggiatore a piedi, diventa privo di senso e arbitrario.

I simbolisti francesi possedevano un termine speciale per indicare l'amore per cose che avevano perso il loro significato oggettivo: «spleen». La consapevole, insolente arbitrarietà, l'«assurdità», «perversità» della scelta rivela, con un gesto silenzioso, l'irrazionalità della logica utilitaria, e la getta

in faccia all'ordine per dimostrare quanto esso sia inadeguato all'esperienza umana. Ma il gesto violento, mentre ricorda all'ordine che esiste un soggetto e che esso lo sta dimenticando, esprime anche il dolore del soggetto per la propria incapacità di raggiungere un ordine oggettivo.

La società del ventesimo secolo non è turbata da contraddizioni del genere: per essa, oggetti ed azioni hanno un significato solo quando ed in quanto servono per raggiungere un certo scopo. I piaceri che hanno perso il loro significato originario vengono incasellati nelle categorie dei divertimenti, delle attività del tempo libero, dei contatti sociali, eccetera; quelli che non trovano posto nel quadro della cultura di massa vengono lasciati morire. Lo «spleen», la protesta del non-conformismo, è stato anch'esso irregimentato: l'ossessione del dandy si è trasformata nello hobby di Babbitt. L'idea dello «hobby», del «divertimento», non esprime nessun rimpianto per lo svanire della ragione oggettiva e per il venir meno del «significato» intrinseco della realtà. La persona che indulge a uno hobby non pensa neppure per un momento che esso abbia qualche rapporto con la verità ultima; se in un questionario ci chiedono di indicare il nostro hobby noi scriviamo «golf», «libri», «fotografia» eccetera, con la stessa indifferenza come se si trattasse di indicare il nostro peso. Come predilezioni ammesse e razionalizzate, considerate necessarie per tener la gente di buon umore, gli hobbies sono diventati un'istituzione. Ma anche il buon umore stereotipato – che è semplicemente una condizione psicologica preliminare necessaria all'efficienza – rischia di svanire insieme a tutte le altre emozioni non appena perderemo anche l'ultimo ricordo del fatto che un tempo esso era in rapporto con l'idea di divinità. Coloro che «keep smiling» cominciano ad avere l'aria triste e a volte persino disperata.

Quanto abbiamo detto a proposito dei piaceri inferiori rimane valido anche per le aspirazioni piú alte, come quella di conseguire il buono o il bello. La capacità di afferrare rapidamente i fatti sostituisce quella di penetrare intellettualmente i fenomeni dell'esperienza. Al bambino che riconosce in Babbo Natale un dipendente di un grande magazzino e che coglie il rapporto fra il volume delle vendite e il Natale, parrà evidente e naturale che esista un'interazione fra religione e attività economica. Già Emerson osservava con una certa ama-

rezza: «Le istituzioni religiose... hanno già assunto un valore di mercato come custodi della proprietà; se i preti e i membri della chiesa non fossero capaci di tenerle in piedi, le camere di commercio e i presidenti delle banche, e persino gli osti e i locandieri del paese si precipiterebbero al loro soccorso»[1]. Oggi rapporti del genere e l'eterogeneità di verità e religione si dànno per scontati. Il bambino impara presto a comportarsi «sportivamente», continuando a recitare con i grandi la parte dell'ingenuo e nello stesso tempo, naturalmente, facendo mostra della propria furberia non appena si trova fra coetanei. Questa specie di pluralismo, conseguenza del modo in cui l'educazione moderna presenta tutti i princípi ideali sia democratici sia religiosi – riferendoli cioè solo ad occasioni specifiche, per quanto universale possa esserne il significato – dà alla vita moderna un carattere schizofrenico.

L'opera d'arte aspirava un tempo a dire al mondo che cosa esso è, a formulare un verdetto definitivo. Oggi essa è completamente neutralizzata. Prendiamo per esempio l'*Eroica* di Beethoven. Oggi l'ascoltatore medio è incapace di afferrarne il significato oggettivo: l'ascolta come se fosse stata scritta per illustrare i commenti del critico che ha preparato il programma del concerto. È tutto spiegato lí, nero su bianco: la tensione fra postulato morale e realtà sociale, il fatto che, in contrasto con la situazione esistente in Francia, in Germania la vita spirituale non poteva esprimersi politicamente ma doveva cercare uno sfogo nell'arte e nella musica. La composizione è stata trasformata in un bene materiale, in un pezzo da museo, e l'esecuzione è diventata un passatempo, un'occasione per concertisti e direttori d'orchestra di mettersi in mostra o un evento mondano a cui non si può mancare se si appartiene a un certo gruppo. Ma non esiste piú nessun vivente rapporto con l'opera, nessuna diretta e spontanea comprensione della sua funzione espressiva, nessuna capacità di intenderla nella sua totalità come un'immagine di ciò che un tempo si chiamava verità. Questo processo è tipico del formalizzarsi e soggettivizzarsi della ragione: esso trasforma le opere d'arte in beni di consumo culturali, e il godimento di esse in una serie di emozioni casuali che non hanno nulla a

[1] *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, Edizione del centenario, Boston e New York 1903, vol. I, p. 321.

che fare con le nostre intenzioni e aspirazioni reali. L'arte non ha piú nessun rapporto con la verità, non piú della politica o della religione.

Il processo che abbiamo appena illustrato si può far risalire agli inizi della società organizzata e dell'uso di strumenti. Ma la trasformazione di tutti i prodotti dell'attività umana in beni di consumo si ebbe solo con il sorgere della società industriale. Le funzioni svolte un tempo dalla ragione oggettiva, dalla religione autoritaria o dalla metafisica sono affidate ora ai meccanismi di reificazione dell'anonimo apparato economico. È il prezzo pagato sul mercato che determina il valore di una mercanzia e quindi la produttività di un dato tipo di lavoro. Le attività che non siano utili o che non contribuiscano – come in tempo di guerra – al mantenimento delle condizioni generali in cui l'industria può prosperare sono condannate come insensate o superflue, come lussi. Il lavoro produttivo, manuale o intellettuale, è diventato rispettabile, anzi è diventato l'unico modo rispettabile di impiegare la propria vita, e si chiama produttiva qualunque attività che renda quattrini.

I grandi teorici della società borghese, Machiavelli, Hobbes e altri, definivano parassiti i signori feudali e i membri del clero medievale perché vivevano dei frutti del lavoro altrui senza contribuire direttamente alla produzione. Si supponeva che clero ed aristocratici dedicassero la loro esistenza rispettivamente a dio e alla cavalleria e agli amori; con la loro esistenza e le loro attività essi creavano simboli cari alle masse e da esse ammirati. Machiavelli e i suoi discepoli capirono che i tempi erano cambiati e mostrarono quanto fosse illusorio il valore delle cose cui gli antichi signori avevano dedicato il loro tempo. Machiavelli ha fatto scuola, giú giú fino a Veblen. Oggi il lusso non è condannato, per lo meno non dai produttori di beni di lusso. Però esso trova la sua giustificazione non in se stesso, bensí nelle occasioni ch'esso crea al commercio e all'industria; i lussi sono o adottati come necessità dalle masse, o considerati strumenti di riposo. Nulla – neppure il benessere materiale, che pare abbia sostituito la salvezza dell'anima nella funzione di fine supremo dell'uomo – ha un valore in sé, nessun fine è, in quanto tale, migliore di un altro.

Il pensiero moderno ha cercato di costruire su queste basi

una dottrina filosofica, il pragmatismo[1]. Il nucleo di questa filosofia è rappresentato dalla dottrina che idee, concetti, teorie sono solo schemi o progetti d'azione, e che quindi sono veri solo quando ed in quanto hanno successo. In un'analisi dell'opera di William James *Pragmatism*, John Dewey illustra i concetti di verità e di significato. Citando James, egli dice: «Le idee vere ci guidano in ambiti verbali e concettuali utili e direttamente a termini sensati utili. Ci guidano alla coerenza, alla stabilità e a rapporti scorrevoli». Una idea, spiega Dewey, è un «abbozzo tracciato a partire da cose esistenti, un'intenzione di agire in modo da sistemare quelle cose in un certo modo. Ne segue che se a quell'abbozzo si fa onore, se le esistenze, uniformandosi alle azioni, si risistemano e riassestano nel modo voluto dall'idea, l'idea è vera»[2]. Se non fosse stato il fondatore della scuola Charles S. Peirce, a dirci di avere «imparato la filosofia di Kant»[3]. uno potrebbe esser tentato di negare qualunque pedigree filosofico a una dottrina la quale afferma non che le nostre speranze sono esaudite e le nostre azioni hanno successo perché le nostre idee sono vere, ma che le nostre idee sono vere perché le nostre speranze vengono esaudite e le nostre azioni hanno successo. Sarebbe disonesto nei confronti di Kant considerarlo responsabile di questi sviluppi. Egli fece dipendere la conoscenza delle fondamentali nozioni scientifiche da funzioni trascendentali, non già empiriche: non liquidò la verità identificandola con le azioni pratiche di verifica, né insegnando che significato ed effetto sono identici; tutta la sua ricerca fu diretta a stabilire la validità assoluta di certe idee *per sé*, come fine a se stesse. Il pragmatismo, restringendo il campo di visione, riduce il significato delle idee a quello di progetti o schemi.

[1] Il pragmatismo è stato esaminato criticamente da molte scuole di pensiero, per esempio dal punto di vista del volontarismo da Hugo Münsterberg nella sua *Philosophie der Werte*, Leipzig 1922; dal punto di vista della fenomenologia oggettiva nel complesso saggio di Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, nel suo *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926 (cfr. in particolare alle pp. 259-324); dal punto di vista della filosofia dialettica da Max Horkheimer in *Der Neueste Angriff auf die Metaphysik*, «Zeitschrift für Sozialforschung», 1937, vol. VI, pp. 4-53, e in *Traditionelle und Kritische Theorie*, *ibid.*, pp. 245-94. Le osservazioni formulate nel testo intendono illustrare solo la parte giocata dal pragmatismo nel processo di soggettivizzazione della ragione.

[2] *Essays in Experimental Logic*, Chicago 1916, pp. 310 e 317.

[3] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge (Mass.) 1934, vol. V, p. 274.

Fin dall'inizio il pragmatismo ha giustificato implicitamente la sostituzione – in seguito divenuta corrente – della logica della probabilità a quella della verità. Perché se un concetto o un'idea hanno un significato solo in forza delle loro conseguenze, ogni affermazione esprime un'attesa che ha piú o meno probabilità di essere esaudita. Nelle affermazioni riguardanti il passato, gli eventi attesi consistono nel processo di conferma, nel processo di raccogliere prove fornite da testimoni umani o da documenti di ogni genere. Nel concetto di verifica è oscurata la differenza fra la conferma di un giudizio per opera dei fatti ch'esso ha predetto e la conferma attraverso le indagini ch'esso può rendere necessarie. La logica scarta la dimensione del passato, assorbita da quella del futuro. «Conoscenza, – scrive Dewey [1], – è sempre l'uso che si fa di eventi naturali, conosciuti dall'esperienza, un uso in cui le cose date sono considerate come indizi di quello che l'esperienza conoscerà in condizioni diverse» [2].

Per questo tipo di filosofia la predizione è l'essenza non solo del calcolo ma di tutto il pensiero in quanto tale. Essa non traccia una distinzione abbastanza netta fra i giudizi che esprimono effettivamente una prognosi – per esempio «Domani pioverà» – e quelli che si possono verificare solo dopo che sono stati formulati, il che naturalmente è vero di qualunque giudizio. Significato presente e verifica futura di una proposizione non sono la stessa cosa. Il giudizio che un uomo è malato o che l'umanità è in agonia non è una prognosi anche se può essere verificato in un processo successivo alla sua formulazione; e non è pragmatico nemmeno se può operare una guarigione.

Il pragmatismo è il riflesso d'una società che non ha tempo di ricordare né di meditare:

> The world is weary of the past,
> Oh, might it die or rest at last [3].

Come la scienza anche la filosofia diventa «non una meditazione sull'esistenza né un'analisi di ciò che è passato e finito ma un affacciarsi sulle possibilità future, con lo scopo di

[1] *A Recovery of Philosophy*, in *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York 1917, p. 47.

[2] Io direi, almeno, in condizioni identiche o simili.

[3] [Il mondo è stanco del passato, | Oh, gli sia dato di morire o di riposare finalmente].

ottenere il meglio e di evitare il peggio»[1]. La probabilità o, meglio, la «calcolabilità» prende il posto della verità e il processo storico che tende a fare della verità una frase vuota nella società è per cosí dire consacrato dal pragmatismo che ne fa una frase vuota in filosofia.

Dewey spiega quale, secondo James, sia il significato di un oggetto, il significato che dovrebbe essere racchiuso nella concezione e definizione di esso: «Per raggiungere la chiarezza perfetta nel pensare un oggetto dobbiamo pensare solo quali effetti pratici esso potrà avere, quali sensazioni dobbiamo aspettarci da esso e quali reazioni dobbiamo prevedere» o piú in breve, per servirci di una citazione da [Wilhelm] Ostwald, «tutte le realtà influenzano la nostra condotta pratica e in questa influenza sta il loro significato per noi».

A Dewey sembra impensabile che qualcuno possa dubitare della validità della sua teoria «o... accusarla di soggettivismo o di idealismo dato che l'oggetto è presupposto con il suo potere di produrre degli effetti»[2]. Il soggettivismo di questa scuola di pensiero è da cercarsi però nell'importanza data nella sua teoria della conoscenza alla «nostra» condotta pratica, alle «nostre» azioni, ai «nostri» interessi non già nella sua accettazione di una dottrina fenomenistica[3]. Se la verità del giudizio sugli oggetti e quindi il concetto stesso dell'oggetto dipendono esclusivamente dagli «effetti» sulle azioni del soggetto è difficile dire quale significato si possa ancora attribuire, a questo punto, al concetto di «oggetto». Secondo il pragmatismo la verità va cercata non come fine a se stessa ma in quanto «funziona» meglio, nel guidarci a qualcosa che è estraneo alla verità o quanto meno diverso da essa. Quando James si lamentava perché i critici del pragmatismo davano «semplicemente per certo che nessun pragmatista può nutrire un interesse teoretico genuino»[4], aveva certamente ragione per quanto riguarda l'esistenza psicologica di un tale interesse; ma chi segua il suo stesso consiglio

[1] *A Recovery of Philosophy* cit., p. 53.
[2] *Ibid.*, pp. 308-9.
[3] Il positivismo e il pragmatismo identificano la filosofia con lo scientismo. Per questa ragione il pragmatismo è considerato, nel presente contesto, come un'espressione genuina dell'indirizzo positivistico. L'unica differenza tra le due scuole di pensiero sta nel fatto che agli inizi il positivismo professò il fenomenalismo, cioè l'idealismo sensistico.
[4] *The Meaning of Truth*, New York 1910, p. 208.

– «guardare allo spirito piú che alla lettera»[1] – non può fare a meno di concludere che il pragmatismo con la tecnocrazia ha contribuito potentemente a far diventare fuori moda quella «contemplazione sedentaria»[2] che un tempo era la piú alta aspirazione dell'uomo. Qualunque idea di verità, si tratti pure della totalità dialettica del pensiero, potrebbe essere definita «contemplazione sedentaria» nella misura in cui è perseguita come fine a se stessa e non come mezzo per raggiungere la «coerenza, la stabilità e rapporti scorrevoli». Cosí l'attacco alla contemplazione come l'elogio dell'artigiano riflettono il trionfo del mezzo sul fine.

Molto tempo dopo Platone il concetto delle Idee rappresentava sempre la sfera del distacco, dell'indipendenza, in un certo senso anche della libertà, un'oggettività indipendente dai «nostri» interessi. La filosofia, conservando l'idea della verità oggettiva sotto il nome d'assoluto, o in altre forme spiritualizzate, giunse a relativizzare la soggettività; diede rilievo alla differenza di principio fra *mundus sensibili* e *mundus intelligibilis* e fra l'immagine della realtà strutturata dall'uomo con i suoi strumenti di dominio intellettuali e materiali, con i suoi interessi, azioni e procedimenti tecnici, e il concetto di un ordine o gerarchia, di struttura statica o dinamica, che avrebbe reso piena giustizia alle cose e alla natura. Nel pragmatismo, per quanto pluralistico esso si proclami, ogni cosa diventa «subject matter» e quindi ogni cosa finisce per essere eguale all'altra, un elemento nella catena di mezzi e di effetti. «Saggiate ogni concetto con la domanda: "La sua verità farebbe un'importante differenza per qualcuno?"; vi troverete cosí nella miglior posizione possibile per comprendere qual è il suo significato e per valutare la sua importanza»[3]. A parte i problemi impliciti del termine «qualcuno», da questa regola segue che il comportamento degli uomini decide il significato di un concetto. Il significato di concetti come dio, causa, numero, sostanza o anima consiste, come afferma James, solo nella tendenza di tali concetti a farci agire o pensare. Se il mondo dovesse giungere a un punto in cui non gli importasse piú nulla non solo di queste entità metafisiche ma

[1] *The Meaning of Truth* cit., p. 180.
[2] JAMES, *Some Problems of Philosophy*, New York 1924, p. 59.
[3] *Ibid.*, p. 82.

neppure di assassini perpetrati dietro frontiere chiuse o semplicemente nel buio bisognerebbe concludere che i concetti di tali delitti non hanno nessun significato, che non rappresentano «idee distinte» né verità, in quanto non «fanno differenza» per nessuno. Come potrebbero gli uomini reagire in modo ragionevole a tali concetti se dessero per certo che la loro reazione rappresenta l'unico significato di essi?

L'idea di «reazione», cosí come l'intende il pragmatista, è attinta direttamente al campo delle scienze naturali. Il pragmatista si vanta infatti di «pensare le cose esattamente come sono pensate in laboratorio, cioè come oggetti d'esperimento»[1]. Peirce, che ha coniato il nome della scuola dichiara che il procedimento del pragmatista «consiste semplicemente nel metodo sperimentale grazie al quale tutte le scienze piú progredite (nel cui numero nessuna persona in possesso delle sue facoltà mentali includerebbe la metafisica) hanno raggiunto il grado di certezza proprio, oggi, di ciascuna di esse; a sua volta, il metodo sperimentale è semplicemente un'applicazione particolare della vecchia regola logica: Dai loro frutti li conosceremo»[2]. La spiegazione diventa piú intricata là dove egli dichiara che «una concezione, cioè il significato razionale di una parola o di un'altra espressione, sta esclusivamente nella sua portata sulla condotta della vita» e che «nulla che non possa risultare dall'esperimento può avere una portata diretta sulla condotta se si possono definire accuratamente tutti i fenomeni sperimentali concepibili che l'affermazione o la negazione di un concetto potrebbe implicare». Il procedimento ch'egli raccomanda renderà possibile «una completa definizione del concetto, e in esso non c'è assolutamente null'altro»[3]. Egli tenta cosí di mitigare il paradosso implicito nell'affermazione – presentata come ovvia – che solo i possibili risultati di esperimenti possono avere un'influenza diretta sulla condotta umana con la frase condizionale che fa dipendere la verità di tale affermazione dalla definizione esatta di tutti i fenomeni sperimentali concepibili in ogni caso particolare. Ma dato che solo per via di esperimento si può stabilire quali siano i fenomeni concepibili, que-

[1] PEIRCE, *Collected Papers* cit., p. 272.
[2] *Ibid.*, p. 317.
[3] *Ibid.*, p. 273.

ste recise affermazioni metodologiche ci trascinano in gravi difficoltà logiche. Com'è possibile assoggettare l'esperimento al criterio della «concepibilità» se qualunque concetto – vale a dire tutto ciò che potrebbe essere «concepibile» – dipende essenzialmente dall'esperimento?

Mentre nella fase oggettiva la filosofia aveva cercato di dare alla condotta umana – ivi compresa la ricerca scientifica – norme derivate da una comprensione totale dei suoi motivi e della sua giustezza, il pragmatismo cerca di ritradurre ogni comprensione in condotta. La sua ambizione è di essere esso stesso solo attività pratica, non già conoscenza teoretica che secondo le dottrine pragmatistiche non esiste (il termine, secondo il pragmatismo o serve a indicare eventi fisici o è privo di senso). Ma una dottrina che tenta seriamente di tradurre le categorie intellettuali – come verità, significato o concetti – in atteggiamenti pratici non può sperare di essere concepita nel senso intellettuale del termine; può solo tentar di funzionare come un meccanismo buono ad avviare certe serie di eventi. Dewey, la cui dottrina rappresenta la forma piú radicale e completa di pragmatismo, dice che la sua teoria «significa che conoscere è letteralmente qualcosa che facciamo; e che l'analisi è in ultima istanza fisica e attiva; che i significati, nella loro qualità logica, sono punti di vista, atteggiamenti, modi di comportamento nei confronti dei fatti, e che la sperimentazione attiva è essenziale alla verifica» [1]. Questa teoria è se non altro coerente; ma abolisce il pensiero filosofico pur *essendo* ancora pensiero filosofico. Il filosofo pragmatista ideale sarebbe colui che come vuole l'adagio latino rimane in silenzio.

In accordo con il culto pragmatista per le scienze naturali, un solo genere di esperienza è quello che conta: l'esperimento. Il processo che tende a sostituire le varie vie teoretiche alla verità oggettiva con il possente meccanismo della ricerca organizzata è sanzionato dalla filosofia o piuttosto identificato con essa. Tutte le cose della natura si identificano con i fenomeni ch'esse presentano quando sono sottoposte ai procedimenti dei nostri laboratori, i cui problemi e il cui apparato riflettono a loro volta i problemi e gli interessi della società. Questa dottrina si potrebbe paragonare a quella di un

[1] *Essays in Experimental Logic* cit., p. 330.

criminologo il quale sostenesse che a conoscere veramente un uomo si può giungere solo con i metodi rapidi e ben collaudati usati dalla polizia a spese di individui sospetti. Francis Bacon, grande precursore dello sperimentalismo, ha illustrato questo metodo con giovanile franchezza: «Quemadmodum enim ingenium alicujus haud bene noris aut probaris, nisi eum irritaveris; neque Proteus se in varis rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arcte comprehensus; similiter etiam Natura arte irritata ed vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur»[1].

La «sperimentazione attiva» dà effettivamente risposte concrete alle concrete domande poste dagli interessi di individui, di gruppi o della comunità. Non sempre il fisico aderisce a quest'identificazione soggettivistica in forza della quale risposte determinate dalla divisione sociale del lavoro diventano «la» verità. La funzione dichiarata del fisico nella società moderna è quella di trattare ogni cosa come «subject matter». Non tocca a lui stabilire il significato di questa funzione; egli non è obbligato a interpretare i cosiddetti concetti intellettuali come eventi puramente fisici né a ipostatizzare il suo metodo come l'unico comportamento intellettuale significativo. Può persino nutrire in cuor suo la speranza che le sue scoperte entrino a far parte di una verità che non verrà stabilita in un laboratorio e può inoltre dubitare che gli esperimenti rappresentino la parte essenziale del suo lavoro. È piuttosto il professore di filosofia che – nel tentativo di imitare il fisico con la speranza che la propria attività venga inclusa nel novero delle «scienze piú progredite» – tratta i pensieri come se fossero cose ed elimina ogni idea di verità che non sia quella dedotta dai metodi che permettono di dominare col minor dispendio di energie la natura.

Col suo tentativo di fare della fisica sperimentale il prototipo di tutte le scienze e di modellare tutte le sfere della vita intellettuale sulle tecniche di laboratorio, il pragmatismo riflette l'industrialismo moderno per il quale la fabbrica

[1] *De augmentis scientiarum*, lib. II, cap. II, in *The Works of Francis Bacon*, ed. a cura di Basil Montague, London 1827, vol. VIII, p. 96. «Infatti, come non arriverai mai a conoscere bene il carattere d'un uomo finché non lo avrai irritato, e come Proteo non cambiava forma se non quando era incatenato, cosí la Natura irritata e tormentata dall'uomo rivela se stessa piú chiaramente di quando è lasciata in libertà» (*Works of Francis Bacon*, nuova ed., vol. I, London 1826, p. 78).

è il prototipo dell'esistenza umana e il lavoro in tutti i campi dell'attività culturale dev'essere modellato sulla produzione a catena o sui metodi di direzione razionalizzata. Per dimostrare il proprio diritto ad essere «concepito», ogni pensiero deve avere un alibi, presentare documenti che dimostrano la sua utilità pratica. Anche se il suo uso diretto è «teoretico» esso viene messo alla prova mediante l'applicazione pratica della teoria in cui è inquadrato. Il pensiero dev'essere dunque valutato in base a qualcosa che non è pensiero, in base cioè al suo effetto sulla produzione o sulla condotta sociale, nello stesso modo come l'arte è oggi a guardar bene valutata in ogni particolare in base a qualcosa che con l'arte ha ben poco a che fare, cioè in base al suo valore di mercato o di propaganda. C'è tuttavia una notevole differenza fra l'atteggiamento dello scienziato e dell'artista da una parte e quello del filosofo dall'altra: i primi ripudiano ancora talvolta i «frutti» dei loro sforzi diventati nella società industriale i loro criteri, rompono con il conformismo; il secondo si è invece assunto il compito di giustificare, come criteri supremi, quelli positivi e materiali. Come persona, come riformatore politico o sociale, come uomo di gusto, può opporsi alle conseguenze pratiche di attività artistiche, scientifiche o religiose intraprese nel mondo cosí com'è; la sua filosofia però distrugge tutti gli altri principî a cui egli potrebbe fare appello.

Tutto questo viene in luce in molte pagine di pragmatisti in cui si affrontano problemi etici o religiosi; i pragmatisti sono liberali, tolleranti, ottimisti, e assolutamente incapaci di affrontare il disordine culturale dei nostri giorni. Parlando di una setta del tempo suo, ch'egli chiama «movimento per la cura dello spirito» [mind-cure movement], James scrive:

«Il risultato evidente della nostra esperienza totale è questo: che il mondo può essere manovrato in accordo con molti sistemi di pensiero, che quindi è manovrato da uomini diversi e che in ogni caso dà a chi lo manovra un qualche tipo di profitto al quale egli tiene in particolare, mentre altri tipi di profitto devono essere trascurati o posticipati. La scienza dà a tutti noi il telegrafo, la illuminazione elettrica, la diagnosi, e riesce a prevenire e curare un certo numero di malattie. La religione, come cura dello spirito, dà ad alcuni di noi serenità, equilibrio morale e felicità, e previene certe forme di

malattie tanto bene quanto sa farlo la scienza, e anche meglio per una certa classe di persone. Evidentemente, dunque, religione e scienza sono entrambe chiavi capaci di schiudere i tesori del mondo a colui che sa usare nel modo giusto una o l'altra di esse»[1]. Essendosi affacciata loro l'idea che la verità potesse essere tutt'altro che piacevole e anzi, a un dato momento storico, riuscire cosí insopportabile all'umanità intera da essere ripudiata da tutti, i padri del pragmatismo fecero della soddisfazione del soggetto l'unico criterio di verità. Per una tale dottrina non v'è nessuna possibilità di respingere e neppure di criticare una fede che riesca gradita ai suoi seguaci; il pragmatismo può essere infatti invocato anche da quelle sette che cercano di servirsi della scienza o della religione come «chiavi capaci di schiudere i tesori del mondo» in un senso piú letterale di quanto James potesse figurarsi.

Tanto Peirce quanto James scrivevano in un periodo in cui la prosperità e l'armonia fra diversi gruppi sociali e fra nazioni sembravano a portata di mano. La loro filosofia riflette con un candore quasi disarmante lo spirito della cultura affaristica, quello stesso atteggiamento «pratico» in contrapposizione al quale nacque la meditazione filosofica. Dall'alto dei contemporanei progressi della scienza essi potevano ridere di Platone che, dopo aver presentato la sua teoria dei colori, continuava: «Chi però tentasse di verificare tutto questo per mezzo di esperimenti perderebbe di vista la differenza fra la natura umana e la divina; perché Dio solo ha la conoscenza ed il potere capaci di fondere molte cose in una e poi di nuovo di risolvere l'una in molte. Ma nessun uomo è né sarà mai capace di compiere anche una sola di queste operazioni»[2].

La storia non ha mai dimostrato l'inesattezza di una prognosi in modo piú drastico di quanto abbia fatto con questa di Platone; ma il trionfo del metodo sperimentale è solo un aspetto del processo. Il pragmatismo, che ad ogni cosa e ad ognuno attribuisce la funzione di uno strumento – non in nome di Dio né della verità oggettiva, ma in nome di quel qualsiasi scopo pratico che per mezzo di essi si può raggiunge-

[1] *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902, p. 20.
[2] *Timeo o Della natura*, 68.

re – chiede con scherno che cosa significhino in realtà espressioni come «la verità in sé» o il «bene» che Platone e i suoi successori oggettivisti lasciarono indefinite. Si potrebbe rispondere che se non altro essi rimasero consapevoli di quelle differenze che il pragmatismo è stato inventato per negare: la differenza fra il modo di pensare proprio del laboratorio e quello proprio della filosofia, e quindi la differenza fra la destinazione della umanità e la sua esistenza presente.

Dewey identifica i desideri degli uomini cosí come sono con le piú alte aspirazioni dell'umanità: «La fede nel potere dell'intelligenza di immaginare un futuro che è la proiezione di quanto è desiderabile nel presente, e di inventare gli strumenti per realizzarlo, è la nostra salvezza. Ed è una fede che va nutrita e coltivata: compito certamente abbastanza grande per la nostra filosofia» [1].

La «proiezione di quanto è desiderabile nel presente» non è affatto una soluzione. L'idea può essere interpretata in due modi. In primo luogo si può intenderla riferita ai desideri degli uomini cosí come essi sono ora, condizionati dal sistema sociale in cui vivono: un sistema tale da rendere piú che lecito il dubbio che i loro desideri siano veramente loro. E se tali desideri sono accettati in modo acritico, senza trascendere la loro immediatezza e soggettività, per accertarli sarebbe meglio ricorrere alle ricerche di mercato e alle inchieste Gallup che non alla filosofia. La seconda interpretazione possibile è questa: Dewey ammette una qualche differenza fra desiderio soggettivo e desiderabilità oggettiva. Una tale ammissione rappresenterebbe solo il punto di partenza di un'analisi filosofica critica; a meno che il pragmatismo preferisca, non appena si trova davanti a questa crisi, arrendersi e tornare alla ragione oggettiva e alla mitologia.

Il fatto che la ragione sia stata ridotta a puro strumento finisce per influenzare anche il suo carattere *in quanto* strumento. Lo spirito antifilosofico che è inseparabile dalla concezione soggettiva della ragione, e che in Europa sfociò nelle persecuzioni totalitarie degli intellettuali – fossero stati o meno pionieri della ragione soggettiva – è sintomatico dell'umiliazione della ragione. I critici tradizionalisti e conservatori della civiltà commettono un errore fondamentale quan-

[1] *A Recovery of Philosophy* cit., pp. 68-69.

do attaccano l'intellettualizzazione moderna senza attaccare contemporaneamente quell'istupidimento che è un altro aspetto del medesimo processo. L'intelletto umano, che ha origini biologiche e sociali, non è un'entità assoluta isolata e indipendente: è stato dichiarato tale solo in conseguenza della suddivisione sociale del lavoro e al fine di giustificare quest'ultima sulla base della pretesa costituzione naturale dell'uomo. Le funzioni direttive della produzione – comandare, pianificare, organizzare – sono state contrapposte come intelletto puro alle funzioni produttive manuali, presentate come forme di lavoro piú vili ed impure, da schiavi. Non per caso la cosiddetta psicologia platonica, in cui l'intelletto venne per la prima volta messo a contrasto con le altre «facoltà» umane e in particolare con la vita degli istinti, fu concepita sul modello della divisione dei poteri in uno stato rigidamente gerarchico.

Dewey[1] è perfettamente consapevole delle origini sospette del concetto di intelletto puro, ma accetta le conseguenze dell'avere reinterpretato il lavoro intellettuale come lavoro pratico, esaltando cosí il lavoro materiale e riabilitando gli istinti. Per lui non esiste nessuna facoltà speculativa della ragione distinta dalla scienza. In realtà, l'emancipazione dell'intelletto dalla vita degli istinti non aveva cambiato il fatto che la ricchezza e la forza di esso dipendono dal suo contenuto concreto e che esso si atrofizza quando siano tagliati i suoi legami con quest'ultimo. Per essere un uomo intelligente non basta saper ragionare in modo esatto: intelligente è l'uomo la cui mente è aperta alla percezione di contenuti oggettivi, colui che sa vederne le strutture essenziali e renderle in linguaggio umano; questo vale anche per la natura del pensiero in quanto tale e per il suo contenuto di verità. La neutralizzazione della ragione, che la priva di ogni rapporto con il contenuto oggettivo e della sua capacità di giudicare quest'ultimo e la degrada a uno strumento cui il *come* importa piú del *che*, la trasforma in sempre maggior misura in un apparato buono solo a registrare dati. La ragione soggettiva perde ogni spontaneità e produttività, ogni capacità di scoprire e affermare contenuti nuovi; perde, in una parola, la sua soggettività. Come una lama di rasoio affilata troppo di

[1] *Human Nature or Conduct*, New York 1938, pp. 58-59.

frequente, questo «strumento» diventa troppo sottile e infine non è piú in grado neppure di svolgere i compiti puramente formalistici ai quali s'è ridotto. In questo processo si riflette la generale tendenza sociale a distruggere le forze produttive, proprio in un periodo in cui queste si stanno enormemente sviluppando.

L'utopia negativa di Aldous Huxley illustra questo aspetto della formalizzazione della ragione, cioè il trasformarsi della ragione in stupidità. Nel libro di Huxley, le tecniche del «brave new world» e i processi intellettuali connessi con quelle, sono rappresentati come straordinariamente raffinati. Ma i fini a cui essi servono – gli stupidi *feelies* che permettono agli spettatori di «sentire» una pelliccia proiettata su uno schermo, l'«ipnopedia» che inculca ai bambini addormentati gli onnipotenti slogans del sistema, i metodi di riproduzione artificiale che «standardizzano» e classificano gli esseri umani prima ancora che siano nati – tutti questi fini riflettono un processo che ha luogo nel pensiero stesso, che conduce a un sistema di proibizione del pensiero e che porterà infine alla completa stupidità, prefigurata dall'idiozia oggettiva di tutti i contenuti dell'esistenza. Il pensiero tende a lasciare il posto ad idee belle e fatte, standardizzate; e queste ultime sono trattate da una parte come strumenti da abbandonare o accettare opportunisticamente, dall'altra come oggetti di adorazione fanatica.

L'attacco di Huxley è diretto contro un'organizzazione mondiale basata sul capitalismo di stato e concepita, alla luce della ragione soggettiva che va distruggendo se stessa, come un assoluto. Ma nello stesso tempo il romanzo sembra opporre all'ideale di questo sistema di rincretinimento collettivo un metafisico individualismo eroico che condanna indiscriminatamente fascismo e illuminismo, psicanalisi e cinematografo, la distruzione dei miti e le rozze mitologie, ed esalta al di sopra di tutto l'uomo colto, non contaminato dalla civiltà totale e sicuro dei suoi istinti, o forse lo scettico. Cosí, inconsapevolmente, Huxley spezza una lancia in favore del conservatorismo culturale reazionario che dovunque – e specialmente in Germania – ha aperto la strada a quello stesso collettivismo monopolistico che in nome dell'anima egli critica come nemico dell'intelligenza. In altre parole, se è vero che l'ingenuo culto della ragione soggettiva ha prodotto

sintomi [1] non diversi da quelli descritti da Huxley, l'ingenuo ripudio di quella ragione in nome di un concetto di cultura e di individualità storicamente anacronistico e illusorio porta al disprezzo per le masse, al cinismo, al fare affidamento su forze cieche; e tutte queste cose finiscono per favorire la tendenza ripudiata. Oggi la filosofia deve affrontare il problema se il pensiero possa rimanere padrone di se stesso in questo dilemma e cosí preparare la soluzione teoretica di esso, o se debba accontentarsi di sostenere la parte di una vuota metodologia, di un'apologetica illusa o di una medicina di validità garantita, come l'ultimo misticismo popolare di Huxley, che nel «brave new world» si inserisce tanto bene quanto qualsiasi altra ideologia ready- made.

[1] Si può citare un esempio estremo. Huxley ha inventato il «condizionamento alla morte», che consiste nel portare dei bambini presso il letto di un moribondo e nel dar loro dolci, esortandoli a giocare, mentre osservano il processo dell'agonia. In questo modo non avranno paura della morte, associata per loro a ricordi piacevoli. Il numero dell'ottobre 1944 del «Parents' Magazine» contiene un articolo intitolato *Intervista con uno scheletro*; vi si parla del come bambini di cinque anni giocarono con uno scheletro «per fare la prima conoscenza con la struttura interna del corpo umano».

«Le ossa servono per tener su la pelle», disse Johnny esaminando lo scheletro.

«Non lo so mica che è morto», osservò Martudi.

Capitolo secondo

Contrastanti panacee

Oggi quasi tutti sono d'accordo nel ritenere che la società non ha perso nulla con il declino del pensiero filosofico, perché uno strumento di conoscenza assai piú potente ha preso il suo posto: il pensiero scientifico. Si sente spesso dire che tutti i problemi affrontati dalla filosofia o sono privi di senso o si possono risolvere con i moderni metodi sperimentali. In effetti, una delle tendenze predominanti nella filosofia moderna è quella di passare alla scienza, perché lo esegua, tutto il lavoro lasciato incompiuto dalla speculazione tradizionale. Questa tendenza all'ipostatizzazione della scienza caratterizza tutte le scuole chiamate oggi positiviste. Le seguenti osservazioni non vogliono essere un esame esauriente di questa filosofia: si propongono solo di indicarne il rapporto con la presente crisi della cultura.

I positivisti vedono le cause della crisi in una «debolezza di fibra»: ci sono molti intellettuali di fibra debole, dicono, che affermando di non aver fiducia nel metodo scientifico ricorrono ad altri metodi di conoscenza, come l'intuizione o la rivelazione. Secondo i positivisti, quel che ci occorre è una profonda fiducia nella scienza. Naturalmente i positivisti sono consapevoli degli impieghi distruttivi che si vanno facendo di quest'ultima, ma affermano che essi rappresentano un pervertimento della scienza. È vero? Il progresso oggettivo della scienza e della sua applicazione, la tecnica, non giustifica l'opinione corrente che la scienza sia distruttiva solo quand'è distolta dai suoi veri fini e necessariamente costruttiva quando è intesa nel modo giusto.

Certo della scienza si potrebbero fare impieghi migliori; non è però affatto certo che la via verso la realizzazione delle potenzialità costruttive della scienza sia quella stessa ch'essa percorre oggi. I positivisti sembrano dimenticare che la scien-

za naturale cosí come essi la concepiscono è soprattutto uno strumento ausiliario della produzione, uno dei molti elementi del processo sociale. È quindi impossibile stabilire a priori quale parte la scienza giochi nel progresso o regresso della società: i suoi effetti da questo punto di vista sono positivi o negativi come la funzione ch'essa assume nell'andamento generale del processo economico.

La scienza oggi, la sua differenza da altre forze e attività intellettuali, la sua suddivisione in campi specifici, i suoi procedimenti, i suoi contenuti, la sua organizzazione possono essere compresi solo in rapporto alla società al cui servizio essa funziona. La dottrina positivista, che considera lo strumento «scienza» come l'automatico campione del progresso, è fallace come qualunque altra glorificazione della tecnica. La tecnocrazia economica si attende tutto dall'emancipazione degli strumenti materiali di produzione; e se Platone voleva mettere a capo del suo stato ideale i filosofi, i tecnocrati vorrebbero che la società fosse governata dagli ingegneri. Il positivismo è tecnocrazia filosofica; per esso, il requisito essenziale a chi voglia far parte degli organi dirigenti è una fede incrollabile nella matematica. Platone, grande estimatore della matematica, concepí i governanti del suo stato ideale come esperti di amministrazione, ingegneri dell'astratto. Analogamente, per i positivisti gli ingegneri sono filosofi del concreto in quanto applicano la scienza della quale la filosofia – se e nella misura in cui è tollerata – è semplicemente un derivato. Per quante differenze esistano fra loro, sia Platone sia i positivisti pensano che per l'umanità la salvezza stia nell'assoggettarsi alle regole e ai metodi del ragionamento scientifico. I positivisti però adattano la filosofia alla scienza, cioè alle esigenze della pratica, anziché adattare quest'ultima alla filosofia. Per essi il pensiero, nell'atto stesso in cui funziona come *ancilla administrationis*, diventa *rector mundi*.

Pochi anni fa il giudizio positivista sull'odierna crisi culturale è stato illustrato in tre articoli che analizzano con grande chiarezza i problemi in gioco [1]. Sidney Hook attribuisce la

[1] SIDNEY HOOK, *The New Failure of Nerve*; JOHN DEWEY, *Anti-Naturalism in Extremis*; ERNEST NAGEL, *Malicious Philosophies of Science*; «Partisan Review», gennaio-febbraio 1943, X, I, pp. 2-57. Parti di questi articoli sono contenute in *Naturalism and the Human Spirit*, a cura di Y. H. Krikorian, Columbia University Press, 1944.

presente crisi culturale a una «diminuzione della fiducia nel metodo scientifico» [1]. Troppi intellettuali, afferma Hook, mirano a una conoscenza e a una verità estranee alla scienza, affidandosi all'evidenza immediata, all'intuizione, alla *Wesenserschauung*, alla rivelazione e ad altre malsicure fonti d'informazione, invece di compiere oneste ricerche ed esperimenti e di trarre le loro conclusioni con sistemi scientifici. Egli denuncia i fondatori di metafisiche d'ogni genere, critica aspramente le filosofie cattolica e protestante e le loro alleanze, consapevoli o inconsapevoli, con le forze reazionarie; e pur mantenendo un atteggiamento critico nei confronti dell'economia liberale difende la «tradizione di libero mercato nel mondo delle idee» [1].

John Dewey [2] attacca l'antinaturalismo, che ha «impedito alla scienza di completare la sua carriera attuando tutte le sue potenzialità costruttive». Ernest Nagel, parlando delle «*malicious philosophies*», confuta parecchi argomenti specifici avanzati dai metafisici per negare che la logica delle scienze naturali rappresenti una base intellettuale sufficiente a spiegare gli atteggiamenti morali. Questi articoli polemici, come altre dichiarazioni degli stessi autori, meritano il piú grande rispetto per l'intransigente presa di posizione nei confronti dei portavoce di ideologie autoritarie: le nostre osservazioni critiche riguardano esclusivamente oggettive differenze di posizioni teoretiche. Ma prima di analizzare i rimedi proposti dai positivisti dovremo prendere in esame quelli suggeriti dai loro avversari.

L'attacco positivista a certi programmatici e artificiosi revivals di ontologie antiquate è certamente giustificato; i promotori di tali revivals, benché si tratti spesso di uomini culturalmente preparatissimi, tradiscono quel poco che rimane della cultura occidentale proprio mentre si attribuiscono la missione di salvarla. Il fascismo ha ridato vita a vecchi sistemi di governo autoritario che nelle condizioni moderne si sono rivelati indicibilmente piú grossolani di quanto lo fossero nella forma antica; questi filosofi ridanno vita a sistemi di pensiero autoritari che nel mondo moderno si rivelano infinitamente piú ingenui, arbitrari e falsi di quanto fossero in ori-

[1] *The New Failure of Nerve* cit., pp. 3-4.
[2] *Anti-Naturalism in Extremis* cit., p. 26.

gine. Metafisici pieni di buone intenzioni, con le loro semi-erudite dimostrazioni del vero, del buono, del bello come valori eterni della scolastica, distruggono l'ultimo barlume di senso che idee come queste potrebbero avere per pensatori indipendenti tentati di opporsi all'autorità costituita. Idee del genere vengono oggi coltivate come se fossero beni di consumo, mentre un tempo venivano usate per opporsi agli effetti della cultura commerciale.

Oggi vi è una diffusa tendenza a rimettere in giro vecchie teorie della ragione oggettiva al fine di dare un qualche fondamento filosofico alla gerarchia, in via di rapida disintegrazione, dei valori generalmente accettati. Insieme a sistemi di cura dello spirito pseudo-religiosi o semiscientifici, allo spiritualismo, all'astrologia, a versioni per il popolo di antiche filosofie come lo yoga, il buddhismo e il misticismo, e ad adattamenti popolari di filosofie classiche oggettivistiche, si raccomandano per l'uso moderno anche le ontologie medievali. Ma il passaggio dalla ragione oggettiva alla soggettiva non avvenne per caso, né il processo di sviluppo delle idee si può invertire arbitrariamente quando meglio piaccia. Se la ragione soggettiva, sotto forma di illuminismo, ha potuto distruggere le fondamenta filosofiche di convinzioni che erano state parte essenziale della cultura occidentale, ciò significa che quelle fondamenta erano troppo deboli. Il tentativo di ridar loro vita è dunque completamente artificioso e inteso solo allo scopo di riempire una lacuna. Le filosofie dell'assoluto vengono offerte come un ottimo strumento per salvarci dal caos. Condividendo il destino di tutte le dottrine, buone o cattive, che superano i tests dei moderni meccanismi di selezione, le filosofie oggettivistiche vengono standardizzate per impieghi specifici. Le idee filosofiche servono alle necessità di gruppi religiosi o illuminati, progressisti o conservatori. L'assoluto diventa a sua volta un mezzo, la ragione oggettiva un metodo utile a scopi soggettivi, per quanto generali possano essere.

I tomisti moderni[1] talvolta definiscono la loro metafisica salutare o utile al pragmatismo, e probabilmente hanno ragione. Gli adattamenti filosofici delle religioni tradizionali

[1] A questa importante scuola metafisica appartengono alcuni fra gli storici e scrittori piú responsabili dei nostri giorni. Le osservazioni critiche formulate nel testo riguardano solo la tendenza a un dogmatismo che nega libertà al pensiero filosofico.

svolgono in effetti una funzione che torna utile all'autorità costituita, in quanto trasformano gli ultimi residui di mitologia in validi strumenti della cultura di massa. Quanto piú questi artificiosi revivals si sforzano di rispettare e far rispettare la lettera delle dottrine originarie tanto piú ne tradiscono l'originario significato, giacchè la verità si forgia nell'evoluzione di idee mutevoli e contrastanti. Il pensiero è fedele a se stesso nella misura in cui è pronto a contraddirsi, pur conservando, come elementi di verità, il ricordo dei processi attraverso i quali è giunto alle sue ultime conclusioni. Il conservatorismo dei moderni revivals filosofici, per quanto riguarda gli elementi culturali, è solo illusorio: come la religione moderna, cosí il neotomismo incoraggia, inevitabilmente, la pragmatizzazione della vita e il formalizzarsi del pensiero in quanto contribuisce alla distruzione di credenze spontanee e fa della fede una questione di convenienza.

La pragmatizzazione della religione, per quanto blasfema possa apparire sotto molti rispetti – come nel rapporto istituito fra religione ed igiene – non è solo la conseguenza del suo adattamento alle condizioni create dalla civiltà industriale, ma un fenomeno che ha radice nell'essenza stessa di qualunque teologia sistematica. Il motivo dello sfruttamento della natura si può ritrovare già nei primi capitoli della Bibbia. Tutte le creature devono essere assoggettate all'uomo; solo i metodi e le manifestazioni di questo assoggettamento sono cambiati. Ma mentre il tomismo originario poté conseguire lo scopo di adattare il cristianesimo alla scienza e alla politica contemporanee, il neotomismo si trova in una posizione precaria. Dato che nel medioevo lo sfruttamento della natura dipendeva da un'economia relativamente statica, in quel tempo la scienza era statica e dogmatica; i suoi rapporti con la teologia dogmatica potevano essere abbastanza pacifici, e per il tomismo fu facile assorbire l'aristotelismo. Ma un'armonia del genere è impossibile oggi, e nell'usare categorie come quelle di causa, effetto, anima, entità, i neotomisti devono necessariamente farlo in modo acritico; mentre per l'Aquinate queste idee metafisiche rappresentavano il sommo della conoscenza scientifica, la loro funzione nella cultura moderna è completamente diversa.

Disgraziatamente per i neotomisti, i concetti ch'essi affermano derivare dalla loro dottrina teologica non rappresen-

tano piú il nucleo essenziale del pensiero scientifico. Essi non sono in grado di integrare teologia e scienza naturale contemporanea in un sistema intellettuale gerarchico come Tommaso d'Aquino fece imitando Aristotele e Boezio, perché le scoperte della scienza moderna sono in troppo aperta contraddizione con l'*ordo* scolastico e con una metafisica aristotelica. Oggi nessun sistema, neppure il piú reazionario, può permettersi di considerare la meccanica quantistica e la teoria della relatività come cose a sé, che non influenzano minimamente i principî fondamentali del pensiero. Per riconciliare le loro dottrine con la scienza contemporanea i neotomisti devono quindi ricorrere a espedienti intellettuali di ogni genere; la loro situazione ricorda il dilemma di quegli astronomi che, sul nascere dell'astronomia moderna, tentarono di salvare il sistema tolemaico aggiungendovi complicatissime costruzioni ausiliarie, ed affermando che grazie a queste ultime il sistema rimaneva valido nonostante tutti i cambiamenti.

Diversamente dal loro maestro, i neotomisti non si provano neppure a derivare la fisica contemporanea dalla cosmologia biblica: la complessità della struttura elettronica della materia, per non parlare della teoria dell'esplosione dello spazio, renderebbe il compito davvero troppo difficile. Tommaso d'Aquino, se fosse vivo oggi, probabilmente affronterebbe il problema e condannerebbe la scienza per ragioni filosofiche oppure rinnegherebbe la sua fede; ma certo non tenterebbe una sintesi superficiale di elementi incompatibili. I suoi epigoni invece non se la sentono di prendere una posizione cosí decisa: gli ultimi dogmatici cercano di conciliare la fisica celeste con quella terrena, l'ontologica con la logicoempirica. Il loro metodo consiste nel riconoscere *in abstracto* che anche definizioni non ontologiche possono avere un certo grado di verità o nell'attribuire razionalità alla scienza nella misura in cui essa è matematica o nel giungere ad altri concordati filosofici di questo genere. Grazie a questi procedimenti la filosofia ecclesiastica può dare l'impressione che la moderna scienza fisica sia integrata nel suo sistema perenne laddove questo sistema è solo una forma ormai anacronistica proprio della teoria ch'esso afferma di integrare in un insieme piú vasto. In effetti il sistema è ispirato allo stesso ideale che informa la teoria scientifica, quello cioè di dominare la realtà, mentre ne è del tutto assente il proposito di criticarla.

La funzione sociale di questi revivals di sistemi filosofici, di religioni, di superstizioni oggettivistiche consiste nel riconciliare il pensiero individuale con le forme moderne di manipolazione delle masse. Sotto questo rispetto, gli effetti del revival filosofico del cristianesimo non sono molto diversi da quelli dell'artificiosa rinascita della mitologia pagana in Germania. I residui della mitologia tedesca erano una forza di occulta resistenza alla civiltà borghese; sotto la superficie del dogma e dell'ordine consapevolmente accettati, le antiche memorie pagane sopravvivevano come credenze popolari; esse avevano ispirato i poeti, i musicisti, i filosofi tedeschi. Una volta che furono riscoperte e rimaneggiate come elementi dell'educazione di massa, il loro antagonismo con le forme prevalenti della realtà venne meno, ed esse diventarono strumenti della politica moderna.

Qualche cosa di analogo sta accadendo alla tradizione cattolica per opera dei neotomisti. Come i neopagani tedeschi, i neotomisti stanno tentando di adattare le antiche ideologie a compiti moderni. Nel far questo, essi vengono a compromesso con il male del mondo, come hanno sempre fatto tutte le chiese; nello stesso tempo, senza volerlo, distruggono gli ultimi residui di quello spirito di fede cieca e assoluta che cercano di far rivivere. Per adattarle alla realtà, formalizzando le loro idee religiose, inevitabilmente insistendo piú sulla giustificazione astratta delle dottrine religiose che sul loro contenuto specifico. Vengono cosí in luce i pericoli che minacciano la religione a causa del formalizzarsi della ragione; mentre l'insegnamento missionario tradizionale è sempre consistito nel predicare storie e dogmi cristiani, i neotomisti pensano soprattutto a dimostrare perché nel mondo moderno sia bene avere una fede religiosa e vivere in modo conforme ad essa. Un simile indirizzo pragmatistico finisce però con il modificare le concezioni religiose che i neotomisti sembrano rispettare rigorosamente; l'ontologia neotomista, fatta su misura, corrode dall'interno le idee ch'essa proclama; il fine religioso è degradato a mezzo mondano. Al neotomismo interessa poco la fede nella *Mater dolorosa*, concezione religiosa che ha ispirato tante grandi opere artistiche e poetiche europee; esso predica soprattutto la fede nella fede, come ottimo rimedio per le difficoltà sociali e psicologiche del mondo odierno.

Certo, i neotomisti non hanno risparmiate le fatiche esegetiche dedicate, per esempio, alla «saggezza che è Maria»; ma in questi tentativi si avverte qualcosa di artificioso. La forzata ingenuità delle dottrine dei neotomisti è in contrasto con il generale processo di formalizzazione, ch'essi dànno per scontato e che in ultima analisi ha le sue radici nella stessa filosofia religiosa; persino negli scritti cristiani medievali, dai primi scritti patristici in poi, e soprattutto nelle opere di Tommaso d'Aquino, si può infatti avvertire una decisa tendenza a formalizzare gli elementi della fede cristiana, e anzi questa tendenza si può far risalire a un precedente augusto; l'identificazione di Cristo con il logos, all'inizio del quarto Vangelo. Le esperienze genuine dei primi cristiani sono state subordinate a fini razionali per tutta la storia della chiesa, e l'opera di Tommaso d'Aquino ha segnato una tappa decisiva di questo processo. La filosofia aristotelica, con il suo immanente empirismo, era diventata piú rispondente alle necessità filosofiche del tempo di quanto non lo fosse la dottrina platonica.

Fin dagli inizi della storia ecclesiastica, il motivo della razionalizzazione della fede non fu affatto estraneo alla chiesa; il processo avvenne in gran parte nell'ambito di questa, lungi dall'essere relegato nel limbo dell'eresia. Tommaso d'Aquino aiutò la chiesa cattolica ad assorbire il nuovo movimento scientifico reinterpretando i contenuti della dottrina cristiana con i metodi liberali dell'analogia, dell'induzione, dell'analisi concettuale, della deduzione da assiomi considerati di per sé evidenti, e grazie all'uso delle categorie aristoteliche, a quel tempo ancora corrispondenti al livello raggiunto dalla scienza empirica. Il poderoso apparato concettuale messo insieme da Tommaso d'Aquino, la sua ricostruzione filosofica del cristianesimo diedero alla religione un'apparenza d'autonomia che per molto tempo la rese indipendente dal progresso intellettuale della società non ecclesiastica e tuttavia compatibile con esso. Tommaso d'Aquino fece della dottrina cattolica uno strumento preziosissimo per i principî e per la classe borghese. I suoi sforzi furono coronati da un eccezionale successo; per secoli la società non ebbe nulla in contrario ad affidare al clero l'amministrazione di quel perfezionatissimo strumento ideologico.

Pur avendo sottoposto la religione a un processo di revi-

sione ideologica, la scolastica medievale non trasformò la fede religiosa in pura ideologia. Benché per Tommaso d'Aquino ciò che è oggetto di fede, come la trinità, non possa essere nello stesso tempo oggetto della scienza, in tutta la sua opera – in cui si mise dalla parte di Aristotele contro il platonismo – egli si batté contro le dottrine in cui il regno della fede e quello della scienza erano presentati come affatto eterogenei. Per lui, le verità della religione erano concrete come qualunque verità scientifica. Questa fiducia assoluta nel «realismo» dell'apparato razionale scolastico fu scossa dall'illuminismo. Dopo d'allora, il tomismo è diventato una teologia della coscienza inquieta, come dimostrano le ambiguità e i giochi di prestigio delle sue moderne versioni filosofiche. Oggi, i suoi difensori sono costretti a calcolare prudentemente quante asserzioni scientificamente poco dimostrabili la gente sia ancora disposta a menar per buone. Essi sembrano consapevoli del fatto che i metodi induttivi di ragionamento ancora importanti per l'ortodossia aristotelica devono essere lasciati esclusivamente alla ricerca secolare, se non si vuole esporre la teologia a indagini imbarazzanti. Finché si riuscirà a tenere il tomismo sotto la campana di vetro, impedendo artificiosamente ogni suo conflitto e persino iterazione con la scienza moderna, tanto gli intellettuali quanto la gente culturalmente sprovveduta potranno accettare la religione cosí come il tomismo la predica.

Quanto piú il neotomismo si chiude entro l'ambito dei concetti spirituali, tanto piú esso diventa il servo di interessi mondani. In politica si può invocarlo a giustificazione di imprese d'ogni genere, nella vita quotidiana è una medicina sempre a portata di mano. Hook e i suoi amici hanno tutte le ragioni di sostenere che dipende solo dalla situazione storica e dalla posizione geografica se i suoi dogmi – tanto ambigue ne sono le basi teoretiche – sono usati per difendere una politica democratica o per giustificare regimi autoritari.

Come qualunque altra filosofia dogmatica, il neotomismo cerca di fermare il pensiero a un certo punto cosí da creare una «riserva» per qualche essere o valore supremo, sia esso politico o religioso. Quanto piú dubbi questi assoluti diventano – e nell'era della ragione formalizzata sono diventati molto dubbi – tanto piú ostinatamente i loro partigiani li difendono, e tanto meno scrupolosi diventano nel difendere il

loro culto con mezzi non intellettuali, ricorrendo, quando è necessario, oltre che alla penna anche alla spada. Dato che di per sé gli assoluti appaiono tutt'altro che convincenti, bisogna difenderli con qualche teoria aggiornata; tale sforzo si riflette in un desiderio quasi fanatico di escludere dal concetto cosí glorificato ogni tratto ambiguo, ogni elemento di male. E nel tomismo un tale desiderio è difficile a riconciliarsi con la visione profetica dei dannati, che devono soffrire le torture infernali «ut de his electi gaudeant, cum in his dei iustitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt»[1]. Oggi persiste il bisogno di identificare un principio assoluto con un potere reale, e un potere reale con il principio assoluto; solo se il valore supremo è nello stesso tempo il potere supremo, esso può essere considerato veramente assoluto.

Questa identificazione di bontà, potere, perfezione e realtà è presente in tutta la tradizione filosofica europea: dottrina di tutti i gruppi in possesso del potere o impegnati nella lotta per conquistarlo, il principio è chiaramente espresso dall'aristotelismo e forma il nucleo essenziale del tomismo nonostante la teoria, veramente profonda, di quest'ultimo che l'essere dell'assoluto si può chiamare essere solo per analogia. Mentre secondo il Vangelo dio sofferse e morí, secondo la filosofia di Tommaso d'Aquino[2] egli è incapace di sofferenza e di cambiamento. Con questa dottrina, la filosofia cattolica ufficiale cercò di sfuggire alla contraddizione fra la concezione di dio come verità suprema da una parte e come realtà dall'altra; grazie a questa teoria – in cui era concepita una realtà senza nessun elemento negativo e incapace di cambiamento – la chiesa poté mantenere l'idea di una legge naturale eterna che ha le sue radici nella struttura fondamentale dell'essere, idea essenziale in tutta la cultura occidentale. Ma la rinuncia ad affermare la presenza di un elemento negativo nell'assoluto, e il dualismo che ne seguí – dio da una parte, e un mondo di peccato dall'altra – resero necessario sacrificare arbitrariamente l'intelletto. Con questo sistema la chiesa impedí il deteriorarsi della religione ed evitò che ad essa si sostituisse una deificazione panteista del processo storico; sfug-

[1] *Summa theologica*, parte 3, suppl. «Affinché gli eletti ne godano, contemplando in esse la giustizia di Dio e pensando che a loro sono state risparmiate».

[2] *Summa contra Gentiles*, I, 16.

gí cosí ai periodi del misticismo italiano e tedesco, inaugurato da Meister Eckhart, Niccolò Cusano e Giordano Bruno, che cercarono di superare il dualismo con pensiero libero da pastoie.

La loro ammissione che in dio esiste un elemento terreno serví di stimolo alla scienza – il cui soggetto di studio parve rivendicato e addirittura santificato da quest'inclusione nell'assoluto – ma riuscí di detrimento alla religione e all'equilibrio intellettuale. Il misticismo partí dall'idea di rendere dio tanto dipendente dall'uomo quanto l'uomo era dipendente da dio, e si concluse com'era logico, con l'annuncio della morte di dio. Il tomismo invece tenne sottomesso l'intelletto a una rigida disciplina e fermò il pensiero al di qua di concetti isolati e quindi contradditori – dio e il mondo – connessi l'uno con l'altro da un sistema gerarchico assolutamente statico e in ultima analisi irrazionale. L'idea stessa di dio diventa contradditoria in sé, in quanto dio è concepito come un'entità che dovrebbe essere assoluta e invece è incapace di cambiamento.

Gli avversari del neotomismo hanno ragione di affermare che prima o poi il dogmatismo porta il pensiero ad un punto morto; ma la dottrina neopositiva non è anch'essa dogmatica come la glorificazione di qualsiasi assoluto? I neopositivisti vorrebbero farci accettare «una filosofia di vita scientifica o sperimentale, in cui tutti i valori sono saggiati in base alle loro cause e conseguenze» [1]. Essi fanno ricadere la responsabilità della presente crisi intellettuale sulla «limitazione dell'autorità della scienza e sull'istituzione di metodi diversi da quello della sperimentazione controllata per scoprire la natura e il valore delle cose» [2]. A leggere Hook, uno non immaginerebbe mai che certi nemici del genere umano, come Hitler, hanno riposto la massima fiducia nei metodi scientifici, o che il ministero tedesco della propaganda fece uso con coerenza di esperimenti controllati, saggiando tutti i valori «in base alle loro cause e conseguenze». Come qualunque altro credo, la scienza può essere piegata al servizio delle piú diaboliche forze sociali, e lo scientismo non ha vedute meno ristrette della religione militante. Nagel tradisce solo l'intol-

[1] HOOK, *The New Failure of Nerve* cit., p. 10.
[2] NAGEL, *Malicious Philosophies of Science* cit., p. 41.

leranza della sua dottrina quando afferma che qualunque sforzo diretto a limitare l'autorità della scienza è evidentemente «maligno».

La scienza si avventura su un terreno malsicuro quando afferma il proprio diritto a un potere censorio di cui, nel suo passato rivoluzionario, denunciò l'esercizio da parte di altre istituzioni. Il timore che l'autorità della scienza possa essere indebitamente limitata ha colto gli scienziati proprio nel momento in cui tutti riconoscono quell'autorità e la scienza tende persino a diventare troppo autoritaria. I positivisti metterebbero al bando qualunque tipo di pensiero non si conformi perfettamente al postulato della scienza organizzata. Essi trasferiscono il principio del *closed shop*, dell'azienda che assume solo personale iscritto ai sindacati, al mondo delle idee: la generale tendenza al monopolio è ormai cosí potente da investire anche il concetto teoretico di verità. Questa tendenza e il concetto di «libero mercato nel mondo delle idee» proposto e difeso da Hook non sono tanto incompatibili quanto egli pensa: entrambi riflettono un atteggiamento affaristico nei confronti delle cose dello spirito, la preoccupazione del successo.

Lungi dall'escludere la competizione, la cultura industrialistica ha sempre organizzato la ricerca sulla base della concorrenza. Nello stesso tempo, su questa ricerca si esercitano rigorosi controlli dall'alto, affinché essa si conformi a schemi prestabiliti. Abbiamo qui un esempio di come il controllo esercitato per mezzo della competizione e quello esercitato dall'alto cooperino allo stesso fine; una tale cooperazione è a volte utile a scopi limitati – quando si tratta per esempio di produrre i migliori cibi per bambini, superesplosivi o metodi di propaganda – ma non si può certo dire che essa contribuisca al progresso del pensiero.

Nella scienza moderna non esiste nessuna netta distinzione fra liberalismo e autoritarismo; anzi, essi tendono a integrarsi in modo tale da contribuire ad affidare un ancor piú rigido controllo razionale alle istituzioni di un mondo irrazionale.

Nonostante le sue proteste di non meritare le accuse di dogmatismo che gli vengon mosse, l'assolutismo scientifico, come l'«oscurantismo» che esso attacca, deve appoggiarsi a principî di per sé evidenti. L'unica differenza sta nel fatto

che il neotomismo è consapevole di partire da questi presupposti, mentre il neopositivismo non se ne accorge neppure. Quel che conta non è tanto la questione se una teoria possa basarsi su principî di per sé evidenti – che è una delle piú complicate questioni logiche – ma il fatto che il neopositivismo pratica proprio ciò di cui accusa gli avversari. Finché non ritira le sue accuse, deve giustificare i propri principî fondamentali – il piú importante dei quali è quello che afferma l'identità di verità e di scienza – e deve spiegare perché considera scientifici certi procedimenti. Tale è la questione filosofica che ci permetterà di capire se la fiducia nel metodo scientifico – la soluzione proposta da Hook alla pericolosa situazione odierna – sia una fede cieca o un principio razionale.

I tre articoli in questione non approfondiscono questo problema, ma ci sono alcuni indizi del modo in cui i positivisti lo risolverebbero. Hook indica una differenza tra affermazioni scientifiche e non scientifiche; la validità delle seconde, dice, viene stabilita in base a sentimenti personali, mentre quella dei giudizi scientifici «viene stabilita con metodi di pubblica verifica aperti a tutti coloro che si sottomettono alle sue discipline» [1]. Il termine «disciplina» indica le regole codificate nei manuali piú perfezionati e applicate con successo dagli scienziati nei laboratori. Certo questi procedimenti sono tipici della concezione moderna di oggettività scientifica; però i positivisti sembrano confondere questi procedimenti con la verità. La scienza potrebbe aspettarsi che il pensiero filosofico, esposto o da filosofi o da scienziati, spiegasse la natura della verità, invece di limitarsi a presentare la metodologia scientifica come la definizione suprema della verità. Il positivismo aggira il problema affermando che la filosofia è solo la classificazione e formalizzazione dei metodi scientifici. I postulati della critica semantica, come quello di relazione o il principio della riduzione di affermazioni complicate a proposizioni elementari, sono presentati come formalizzazioni di questo genere. Negando l'esistenza di una filosofia autonoma e di un concetto filosofico di verità il positivismo abbandona la scienza alle incerte vicende dell'evoluzione storica. Dato che la scienza è un elemento del processo sociale, la sua investitura ad *arbiter veritatis* renderebbe la

[1] HOOK, *The New Failure of Nerve* cit., p. 6.

scienza stessa soggetta alle mutevoli leggi sociali, e la società sarebbe privata dell'unico mezzo di resistenza intellettuale a una schiavitú che i critici della società hanno sempre denunciato.

È vero che persino in Germania l'idea di una matematica e di una fisica «nordiche» e sciocchezze del genere furono sfruttate dalla propaganda politica piú di quanto non trovassero seguito nelle università; ma questo fu dovuto alla forza di resistenza della scienza stessa ed alle esigenze dello sforzo bellico tedesco, piú che a un atteggiamento della filosofia positivistica, che dopo tutto riflette il carattere della scienza in una data fase storica. Se la scienza organizzata si fosse arresa completamente alle esigenze della propaganda, piegandosi a diventare tutta «nordica», e avesse elaborato in questo senso una metodologia coerente, il positivismo alla fine avrebbe dovuto accettare quest'ultima, esattamente come altrove ha accettato gli schemi della sociologia empirica imposti da necessità amministrative e restrizioni convenzionali. Nel fare compiacentemente della scienza la teoria della filosofia, il positivismo tradisce lo spirito della scienza stessa.

Hook dice che la sua filosofia «non nega a priori l'esistenza di entità e forze soprannaturali» [1]. Se prendiamo sul serio quest'ammissione dobbiamo attenderci, in certe circostanze una resurrezione proprio delle entità, o piuttosto degli spiriti, esorcizzare i quali è lo scopo ultimo del pensiero scientifico; e il positivismo dovrebbe acconsentire anche a questa ricaduta nella mitologia.

Dewey indica un altro modo di distinguere la scienza che si deve accettare da quella che va condannata: «il naturalista [il termine "naturalismo" è usato per distinguere le varie scuole positivistiche da quelle protagoniste del soprannaturalismo] è uno che necessariamente rispetta le conclusioni delle scienze naturali» [2]. I positivisti moderni sembrano inclini a considerare le scienze naturali, e soprattutto la fisica, modelli dei piú corretti metodi di ragionamento. Forse Dewey indica il motivo principale di quest'irragionevole predilezione quando scrive: «I moderni metodi di osservazione sperimentale hanno operato una profonda trasformazione

[1] *The New Failure of Nerve* cit., p. 7.
[2] *Anti-Naturalism in Extremis* cit., p. 26.

nelle materie di studio dell'astronomia, della fisica, della chimica e della biologia», e «il cambiamento operatosi in queste ha esercitato la piú profonda influenza sui rapporti umani»[1]. È vero che la scienza, insieme a mille altri fattori, ha avuto parte nel determinare mutamenti storici buoni e cattivi; ma questo non dimostra che la scienza sia l'unica forza capace di salvare l'umanità. Se Dewey intende dire che i mutamenti avvenuti nella scienza di solito determinano altri mutamenti in direzione di un miglior ordine sociale, ha male interpretato l'interazione di forze economiche, tecniche, politiche ed ideologiche. Le «fabbriche della morte» d'Europa gettano sui rapporti fra scienza e progresso culturale una luce non meno significativa di quella gettata su di essi dalla fabbricazione di calze a partire dall'aria.

I positivisti riducono la scienza ai procedimenti impiegati dalla fisica e dalle discipline da essa derivate, mentre negano il nome di scienza a tutti gli sforzi teorici che non siano in accordo con i principî ch'essi astraggono dalla fisica e dai suoi metodi legittimi. Si deve osservare a questo punto che la divisione di tutta la verità umana in scienza e discipline umanistiche è essa stessa un prodotto sociale ipostatizzato dall'organizzazione delle università e infine da alcune scuole filosofiche, specialmente da quella di Rickert e di Max Weber. Il cosiddetto lavoro pratico non ha posto per la verità e quindi la spezza e divide per conformarla alla propria immagine: le scienze fisiche sono dotate di cosiddetta obiettività, ma svuotate di contenuto umano; le discipline umanistiche conservano il contenuto umano, ma solo come ideologia, a spese della verità.

Il dogmatismo dei positivisti diventa evidente se esaminiamo da vicino su quali basi si giustifichino i loro principî; anche se loro potrebbero considerare completamente insensato un tale tentativo. I positivisti criticano i tomisti e tutti gli altri filosofi non positivisti perché usano mezzi irrazionali, specialmente intuizioni non controllate sperimentalmente. Per converso, sostengono che le proprie affermazioni sono scientifiche in quanto la loro concezione della scienza è basata sull'osservazione di essa; affermano cioè di trattare la

[1] *Anti-Naturalism in Extremis* cit., p. 26.

scienza nello stesso modo in cui la scienza tratta i suoi oggetti, cioè con osservazioni verificabili sperimentalmente. Ma la questione cruciale è questa: com'è possibile stabilire che cosa può essere chiamato a buon diritto scienza e verità, se tale determinazione presuppone a sua volta metodi idonei a stabilire la verità scientifica? Lo stesso circolo vizioso è insito in ogni giustificazione del metodo scientifico mediante la osservazione dèlla scienza: come si giustifica il principio di osservazione? Quando si chiede una giustificazione, quando qualcuno domanda perché l'osservazione sia la migliore garanzia di verità, i positivisti tornano semplicemente ad invocare l'osservazione. Ma in realtà i loro occhi sono chiusi. Invece di interrompere il meccanismo della ricerca – stabilire i dati, verificarli, classificarli, eccetera – per riflettere sul suo significato e sul suo rapporto con la verità, i positivisti si limitano a ripetere che la scienza procede per via d'osservazione e a descrivere circostanziatamente come funziona. Naturalmente essi direbbero che a loro non tocca né interessa giustificare o dimostrare il principio di verificazione – che a loro interessa solo fare affermazioni scientificamente sensate. In altre parole, rifiutandosi di verificare il loro stesso principio – nessuna affermazione ha senso finché non è verificata – essi incorrono in una *petitio principii.*

Senza dubbio la contraddizione che sta alla base dell'atteggiamento positivista tradisce semplicemente la venerazione del positivista per la scienza istituzionalizzata; non per questo essa va taciuta, tanto piú che i positivisti si vantano sempre della purezza e impeccabilità logica delle loro affermazioni. L'impasse a cui conduce la giustificazione ultima del principio di verificazione empirica diventa un argomento contro i positivisti solo perché essi accusano tutti gli altri principî filosofici di essere dogmatici e irrazionali. E mentre gli altri dogmatici cercano per lo meno di giustificare i loro principî sulla base di ciò che essi chiamano rivelazione, intuizione o evidenza primaria, i positivisti tentano di evitare la contraddizione usando quegli stessi metodi ingenuamente e denunciando coloro che li praticano sapendo e dichiarando di praticarli.

Alcuni teorici di metodologia delle scienze naturali affermano che gli assiomi fondamentali di una scienza possono e debbono essere arbitrari, ma questo non vale quando è in

gioco il significato della scienza e della verità stessa, che dovrebbe giustificare anche questa pretesa. Neppure i positivisti possono dare per scontato quello che vogliono dimostrare; l'unica loro risorsa è di tagliar corto a tutte le discussioni affermando che chi non vede non è stato toccato dalla grazia, il che nel loro linguaggio significa: le idee che non quadrano con la logica simbolica sono prive di senso. Se la scienza vuol essere l'autorità capace di tenere saldamente testa all'oscurantismo – e nel domandare questo i positivisti continuano la grande tradizione dell'umanesimo e dell'illuminismo – i filosofi devono stabilire un criterio in base al quale sia possibile determinare la vera natura della scienza. La filosofia deve formulare il concetto di scienza in modo da esprimere la volontà dell'uomo di combattere il pericolo, che appare oggi minaccioso, di un ritorno alla mitologia e alla follia, invece di favorire tale ritorno formalizzando la scienza e conformandola alle necessità della pratica attuale. Per essere autorità assoluta la scienza dev'essere giustificata come principio intellettuale, non semplicemente dedotta da procedimenti empirici e poi ipostatizzata come verità assoluta sulla base di criteri dogmatici di successo scientifico.

A un certo punto, è tutt'altro che impensabile che la scienza proceda oltre il metodo sperimentale. Il valore di tutti gli intelligentissimi libri in cui i positivisti moderni hanno illustrato la struttura logica della scienza sarebbe allora messo in discussione poiché il loro significato è esclusivamente empirico. Ai positivisti pare che i successi della scienza bastino a giustificare i loro metodi. Si guardano bene dal fondare la validità dei metodi scientifici, come quello sperimentale, sull'intuizione o su qualsiasi altro principio che potrebbe essere volto contro la scienza cosí com'è praticata con successo e socialmente accettata. L'apparato logico, in cui alcuni positivisti vedono un principio diverso dall'empirismo, non può essere invocato qui, perché i fondamentali principî logici non sono concepiti come di per sé evidenti: essi rappresentano, – come afferma Dewey d'accordo con Peirce, – «condizioni che, a quanto si è accertato nel corso di un'indagine ininterrotta, emergono da essa, quando è ben condotta, e a loro volta la rendono possibile» [1]. Questi principî «sono dedotti dal-

[1] *Logic*, p. 11.

l'esame di metodi usati in precedenza»[1]. E allora, come è possibile giustificare filosoficamente l'idea che questi principî siano «operativamente a priori rispetto alla successiva indagine»[2]? E in quale misura dati dedotti dall'osservazione possono essere usati per sfatare illusioni che si affermano verità? Nel positivismo la logica, tanto formalistica quanto è possibile concepirla, è dedotta da procedimenti empirici, e le scuole che si sono battezzate empirio-criticismo o empirismo logico si rivelano in realtà semplici variazioni del vecchio empirismo sensistico. I coerenti giudizi espressi sull'empirismo da pensatori cosí diversi l'uno dall'altro come Platone e Leibniz, De Maistre, Emerson e Lenin, valgono anche per i moderni seguaci di quell'indirizzo filosofico.

L'empirismo distrugge i principî che potrebbero giustificare la scienza e l'empirismo stesso. In sé, l'osservazione non è un principio ma uno schema di comportamento, un *modus procedendi*, che in qualsiasi momento potrebbe condurre alla propria negazione. Se a un dato momento la scienza cambiasse i propri metodi e l'osservazione cosí come è praticata oggi non fosse piú osservabile, sarebbe necessario modificare il principio «filosofico» dell'osservazione e rivedere in conseguenza tutta la filosofia, oppure mantenere il principio come un dogma irrazionale. Questa debolezza del positivismo è messa in ombra dall'implicito assunto positivista che i generali procedimenti empirici usati dalla scienza corrispondono naturalmente alla ragione e alla verità. Una tale ottimistica convinzione è perfettamente giustificata, per lo scienziato che si dedica a ricerche non filosofiche, ma quando chi la nutre è un filosofo essa appare come l'autoillusione di un assolutismo ingenuo. In un certo senso, persino il dogmatismo irrazionale della chiesa è piú razionale di un razionalismo cosí fervido da oltrepassare se stesso. Un'équipe ufficiale di scienziati, secondo la teoria positivista, è piú indipendente dalla ragione del collegio dei cardinali, che deve tener conto per lo meno dei Vangeli.

Da una parte i positivisti dicono che la scienza dovrebbe parlare per sé, dall'altro affermano che la scienza è solo uno strumento e che gli strumenti non «parlano», per quanto ec-

[1] *Logic* cit., p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 14.

cezionali possano essere i risultati che essi hanno conseguiti. Piaccia o no ai positivisti, la filosofia ch'essi insegnano è fatta di idee ed è piú di un semplice strumento. Secondo le loro teorie le parole, invece di avere un significato, hanno solo una funzione. Il paradosso che la loro dottrina filosofica assuma a proprio significato l'assenza di significato potrebbe essere un eccellente punto di partenza d'un processo di pensiero dialettico: ma purtroppo a questo punto la loro filosofia si arresta. Dewey sembra accorgersi di questa debolezza quando scrive: «Finché i naturalisti non avranno applicato i loro principî e metodi alla formulazione di *topoi* come quelli di spirito, coscienza, io, eccetera, si troveranno in una posizione di grave svantaggio»[1]. Ma è vano sperare che un giorno o l'altro il positivismo risolverà i problemi essenziali che fino ad oggi non ha trovato il tempo di affrontare: non per caso, dopo alcune dichiarazioni esplicite e nettamente materialistiche di Carnap e di altri, il positivismo dimostra una certa riluttanza ad impegnarsi su questioni cosí delicate. La stessa struttura metodologica e teoretica del neopositivismo preclude la possibilità ch'esso renda giustizia a problemi come quelli di «spirito, coscienza, io, eccetera». I positivisti non hanno nessun diritto di guardare dall'alto in basso l'intuizionismo. Queste due scuole antagoniste hanno in comune una stessa debolezza: a un certo punto bloccano il pensiero critico con dichiarazioni autoritarie, riguardino esse l'intelligenza suprema o la scienza come suo surrogato.

Cosí il positivismo come il neotomismo illuminano solo una parte di verità, e ignorano le contraddizioni insite nei loro principî. Perciò entrambi cercano di imporsi come despoti nel regno del pensiero. Chiudendo gli occhi sul fatto che la loro deficienza è fondamentale i positivisti attribuiscono la loro incapacità di far fronte all'odierna crisi intellettuale a qualche omissione di secondaria importanza; per esempio al fatto di non aver saputo offrire una plausibile teoria dei valori. Hook afferma: «la competenza dell'indagine filosofica a valutare» le pretese degli interessi costituiti nella vita sociale, quelle del privilegio ingiusto e di tutto ciò che è presentato come «una verità nazionale, di classe o di razza»[2]. Egli

[1] *Anti-Naturalism in Extremis* cit., p. 28.
[2] *The New Failure of Nerve* cit., p. 5.

vuole che i valori siano sottoposti ad esame. Anche Nagel afferma che «bisogna far uso di tutti gli elementi dell'analisi scientifica, osservazione, ricostruzione immaginativa, elaborazione delle ipotesi, verifica sperimentale»[1]. Probabilmente egli pensa a quell'esame delle «cause e conseguenze» dei valori di cui parla Hook, e intende dire che dovremmo sapere esattamente perché vogliamo qualcosa e che cosa accadrà se cerchiamo di conseguire ciò che vogliamo, o in altre parole che ideali e credi debbono essere esaminati con cura, in modo da sapere che cosa accadrebbe se li mettessimo in pratica. Questa era per Max Weber, positivista convinto, la funzione della scienza nei confronti dei valori. Weber però tracciava una netta distinzione fra conoscenza scientifica e valori, e non credeva che la scienza sperimentale potesse da sola superare gli antagonismi sociali e comporre i dissidi politici. Ma il positivismo dà prova di perfetta coerenza quando riduce a dato ciò che lo elude come «valore» e rappresenta le cose dello spirito come una specie di bene di consumo, di merce culturale. Il pensiero filosofico indipendente, critico e negativo com'è, dovrebbe superare sia il concetto di valore sia l'idea della validità assoluta dei fatti.

Solo superficialmente i positivisti sono forti di fibra. Professano un fiducioso ottimismo, pensano che quella che Dewey chiama intelligenza organizzata sia la sola capace di risolvere il problema della stabilità sociale o della rivoluzione. Il loro ottimismo maschera però un disfattismo politico piú radicale del pessimismo di Weber, il quale non credeva certo che la scienza potesse riconciliare gli interessi di classe.

La scienza moderna, cosí come la concepivano i positivisti, si riferisce esclusivamente ad affermazioni riguardanti i fatti, e quindi presuppone la reificazione della vita in generale e della percezione in particolare. Essa guarda al mondo come a un mondo di fatti e di cose, e non vede alcun rapporto fra la trasformazione del mondo in fatti e cose e il processo sociale. Il concetto stesso di «fatto» è un prodotto dell'alienazione sociale; in esso, l'astratto oggetto di scambio è concepito come un modello per tutti gli oggetti dell'esperienza in quella data categoria. Il compito della riflessione critica non è solo quello di comprendere i fatti nella loro evoluzione

[1] *Malicious Philosophies of Science* cit., p. 57.

storica – e già questo avrebbe implicazioni immensamente piú vaste di quanto abbia mai immaginato la scolastica positivistica – ma anche quello di approfondire il concetto stesso di fatto, vedendolo nella sua evoluzione e quindi nella sua relatività. I cosiddetti fatti accertati con metodi quantitativi, che i positivisti sono inclini a considerare come gli unici scientifici, sono spesso fenomeni di superficie che oscurano, piú che illuminarla, la realtà che sta dietro di essi. Un concetto non può essere accettato come misura della verità se l'ideale di verità a cui esso si conforma presuppone processi sociali a cui il pensiero non può attribuire un valore assoluto. La frattura meccanica fra origine e cosa è uno dei punti deboli d'ogni pensiero dogmatico, e rimediare a questa deficienza è uno dei compiti piú importanti d'una filosofia che non scambi la forma cristallizzata della realtà con una legge di verità.

Identificando il sapere con la scienza, il positivismo attribuisce all'intelligenza solo le funzioni necessarie a organizzare un materiale già modellato sugli schemi di quella cultura commerciale che sarebbe invece compito dell'intelligenza criticare. Tale limitazione fa dell'intelligenza la serva dello apparato di produzione, non già la padrona di esso, come vorrebbero Hook e gli altri positivisti. Il contenuto, i metodi, le categorie della scienza non sono indipendenti dai conflitti sociali, non stanno al di sopra di essi; né questi conflitti sono di tal natura da indurre gli uomini ad acconsentire ad esperimenti illimitati col solo scopo di «rivedere» i valori fondamentali. Solo in una situazione in cui non esistessero conflitti di nessun genere l'autorità della scienza potrebbe determinare mutamenti storici positivi. I positivisti saranno forse consapevoli di questo fatto, ma si rifiutano di accettarne il corollario, e cioè che la scienza ha una funzione relativa, e che spetta alla filosofia stabilire tale funzione; ultraidealistici nei loro giudizi della pratica sociale, essi sono ultrarealistici nel loro disprezzo per la teoria. Se la teoria è ridotta a semplice strumento, tutti i mezzi teoretici di trascendere la realtà diventano assurdità metafisiche. In forza di questa stessa distorsione la realtà cosí glorificata è svuotata di tutti i caratteri oggettivi che grazie alla loro logica interna potrebbero condurre a una realtà migliore.

Fintanto che la società è quella che è, affrontare a viso

aperto l'antagonismo fra teoria e pratica è piú utile e piú onesto che cercare di metterlo in ombra con il concetto di un'intelligenza organizzata operante. Questa ipostatizzazione idealistica e irrazionale è piú vicina al *Weltgeist* di Hegel di quanto non pensino i suoi capziosi critici. Essi identificano la loro scienza assoluta con la verità mentre della verità la scienza è solo un elemento. Anzi, nella filosofia positivistica la scienza ha i caratteri di uno spirito supremo e perfetto ancor piú di quanto non li abbia il *Weltgeist*, che conforme la tradizione del misticismo tedesco include esplicitamente tutti gli elementi negativi della storia. Non è chiaro se il concetto di intelligenza formulato da Hook includa anche la predizione precisa che a forza di esperimenti si arriverà all'armonia sociale, ma certo la fiducia nel riesame scientifico dei cosiddetti valori dipende da una teoria intellettualistica dell'evoluzione.

Nelle loro dottrine etiche i positivisti epigoni dell'Illuminismo si rivelano discepoli di Socrate, il quale insegnava che dalla sapienza deriva necessariamente la virtú mentre l'ignoranza ha per inevitabile conseguenza la malvagità. Socrate aveva tentato di emancipare la virtú dalla religione. In seguito la sua dottrina venne ripresa da Pelagio, monaco britannico, il quale mise in dubbio che la grazia sia *conditio sine qua non* della perfezione morale e sostenne che a fondamento di quest'ultima stanno la sapienza e la legge. Probabilmente i positivisti respingerebbero questo loro augusto pedigree. A livello prefilosofico si dichiarerebbero certamente d'accordo su una constatazione che tutti abbiamo avuto occasione di fare e cioè che le persone bene informate spesso commettono degli errori. Ma allora perché attendersi la salvezza intellettuale in filosofia solo da un'informazione piú vasta e minuziosa? Una tale attesa ha senso solo se i positivisti tengono fermo all'equazione socratica di sapienza e virtú o a qualche consimile principio razionalistico. Nella controversia odierna tra i profeti dell'informazione e quelli dell'evidenza immediata si rinnova in forma attenuata quella impegnatasi quindici secoli fa a proposito della *gratia salvationis*. I moderni pelagiani si battono contro i neotomisti cosí come il capostipite della scuola si batté contro sant'Agostino.

La debolezza filosofica del positivismo va attribuita non alla poca plausibilità dell'antropologia naturalistica ma al-

l'incapacità di riflessione, all'incapacità di rendersi conto delle implicazioni filosofiche del positivismo stesso cosí nell'etica come nell'epistemologia. È questa incapacità a fare della sua tesi semplicemente un'altra panacea, difesa validamente ma inutile a causa della sua astrattezza e primitività. Il neopositivismo insiste rigorosamente sul perfetto concatenarsi delle frasi, sulla completa subordinazione di ogni elemento del pensiero alle regole astratte della teoria scientifica. Ma i principî fondamentali della sua filosofia sono estremamente sconnessi. Guardando con disprezzo quasi tutti i grandi sistemi filosofici del passato, i positivisti sembrano pensare che le lunghe sequenze di pensieri empiricamente non verificabili contenute in quei sistemi sono piú incerte, superstiziose, strampalate, in breve piú «metafisiche» dei loro principî relativamente isolati, che essi dànno semplicemente per scontati e di cui fanno la base del loro rapporto intellettuale con il mondo. La preferenza per parole e frasi semplici e povere che si possono raggruppare alla prima occhiata è una delle tendenze antintellettuali, antiumanistiche piú evidenti nell'evoluzione del linguaggio moderno come in tutta la vita culturale dei nostri giorni: è un sintomo proprio di quella debolezza di fibra contro la quale il positivismo afferma di combattere.

L'affermazione dei positivisti che i loro principî hanno maggiore affinità con le idee umanistiche di libertà e di giustizia di quanta non ne abbiano gli altri sistemi filosofici è quasi tanto erronea quanto le affermazioni consimili dei tomisti. Certo, molti rappresentanti del positivismo moderno si battono per la realizzazione di quelle idee; ma il loro stesso amore per la libertà sembra rafforzare la loro avversione per ciò che della libertà è il veicolo, cioè il pensiero teoretico. Essi identificano lo scientismo con l'interesse dell'umanità. Ma l'apparenza superficiale di una dottrina e persino le sue tesi ben di rado corrispondono alla funzione ch'essa svolge nella società. Il codice draconiano, che dà l'impressione di una severità addirittura sanguinaria, è stato una delle massime forze di civiltà, mentre all'opposto – e nel piú assoluto contrasto con il suo contenuto e significato – la dottrina cristiana, dalle crociate fino alla colonizzazione moderna, è sempre andata associata con la ferocia e la crudeltà. I positivisti sarebbero filosofi migliori se si rendessero conto della con-

traddizione esistente fra qualsiasi idea filosofica e la realtà sociale e mettessero in rilievo le conseguenze antimoralistiche dei loro principî, come fecero gli «illuministi» piú coerenti, come Mandeville e Nietzsche, i quali non credettero mai nella possibilità di riconciliare le loro idee con le ideologie ufficiali, progressiste o reazionarie che fossero. Anzi, al centro della loro opera fu sempre la negazione di una tale possibilità.

Il delitto degli intellettuali moderni contro la società non sta tanto nella loro alterigia, nel loro volersi chiudere in una torre d'avorio, quanto nel loro sacrificare le contraddizioni e le complessità del pensiero al cosiddetto senso comune. Nella mentalità dell'uomo moderno, manipolata con sistemi perfezionatissimi, è ancora presente un elemento caratteristico dell'uomo delle caverne: l'ostilità per lo straniero, che si esprime nell'odio non solo per coloro che hanno pelli di colore diverso dalla nostra o portano abiti d'altra foggia ma anche per il pensiero quando è strano e insolito, anzi per il pensiero stesso quando persegue la verità oltre i limiti segnati dalle esigenze di un dato ordine sociale. Troppo spesso, ai giorni nostri, il pensiero è costretto a giustificarsi in base alla propria utilità per qualche gruppo costituito piú che in base alla propria verità. E anche se è vero che la rivolta contro la miseria e la frustrazione è un elemento presente in ogni coerente opera di pensiero, la strumentalità, la capacità di determinare riforme non è un criterio di verità.

Il merito del positivismo sta nell'avere trasferito al sacro regno della logica tradizionale la lotta illuministica contro le mitologie. Ma come i moderni mitologi, i positivisti possono essere accusati di perseguire uno scopo, senza saper rinunciare ad esso per amore della verità. Gli idealisti glorificarono la cultura commerciale attribuendole un significato troppo alto; i positivisti la glorificano adottando il principio informatore di quella cultura come misura di verità, non diversamente da come la letteratura e l'arte popolari moderne glorificano la vita cosí com'è, non già idealizzandola o dandone interpretazioni sublimi, ma semplicemente trasferendola di peso sulla tela, sul palcoscenico o sullo schermo. Il neotomismo tradisce la democrazia non già – come affermano i positivisti – perché i suoi principî e valori non rispondono alla realtà del mondo odierno; e neppure perché il neotomismo

ritarda l'uso dei «metodi che soli permetterebbero di giungere a comprendere i rapporti sociali e quindi di conseguire la capacità di guidarli» [1]: il cattolicesimo va anzi famoso per la sua abilità in questo campo. Il fallimento del tomismo va ascritto al fatto che esso è solo una mezza verità. Invece di svilupparne le dottrine senza preoccuparsi della loro utilità, i suoi esperti propagandisti le hanno sempre adattate alle mutevoli esigenze delle forze sociali prevalenti: in anni non lontani le hanno persino adattate agli usi dell'assolutismo moderno, contro il quale – nonostante la sconfitta presente – il futuro va ancora protetto. Il fallimento del tomismo è dovuto alla sua pronta acquiescenza a scopi pragmatici, piú che alla sua scarsa applicabilità. Quando una dottrina ipostatizza un principio isolato che esclude ogni elemento negativo, si sta paradossalmente predisponendo al conformismo.

Come tutte le idee e i sistemi che, offrendo recise definizioni della verità e principî-guida, tendano a dominare per qualche tempo la scena culturale, il neotomismo e il neopositivismo attribuiscono la responsabilità di tutti i mali alle dottrine antitetiche alle loro. Le accuse variano a seconda delle forme politiche prevalenti. Nel diciannovesimo secolo, quando naturalisti come Ernst Haeckel accusavano la filosofia cristiana d'indebolire il morale della nazione con il veleno del soprannaturalismo, i filosofi cristiani contrattaccavano rivolgendo al naturalismo lo stesso rimprovero. Oggi le due scuole avverse si accusano a vicenda di svigorire lo spirito democratico, ed entrambe cercano di rafforzare i rispettivi argomenti con dubbie escursioni in campo storico. Certo è difficile essere giusti nei confronti del tomismo, che raramente ha mancato di dare una mano all'oppressione ogni volta che questa s'è dimostrata disposta ad abbracciare la chiesa e che tuttavia si afferma pioniere della libertà.

L'allusione di Dewey alla posizione reazionaria assunta dalla chiesa nei confronti del darwinismo è in parte ingiusta. Il concetto di progresso espresso in teorie biologiche del genere ha bisogno di molta elaborazione, e forse non passerà molto tempo prima che i positivisti si uniscano ai tomisti nel criticarlo. Molte volte nella storia della civiltà occidentale la chiesa cattolica e i suoi grandi maestri hanno aiutato la scien-

[1] *Anti-Naturalism in Extremis* cit., p. 27.

za ad emanciparsi dalla superstizione e dalla ciarlataneria. Dewey sembra pensare che siano state soprattutto persone di convinzioni religiose ad opporsi allo spirito scientifico. Questo è un problema complicato; ma quando, in questo contesto, Dewey chiama in giudizio lo «storico delle idee»[1], quest'ultimo dovrebbe ricordargli che il sorgere di una scienza europea è dopo tutto impensabile senza la chiesa. I padri della chiesa combatterono una lotta senza tregua contro «debolezze di fibra» d'ogni genere, tra l'altro contro l'astrologia, l'occultismo, lo spiritualismo, da cui certi filosofi positivisti del tempo nostro si sono rivelati meno immuni di Tertulliano, Ippolito o sant'Agostino.

Il rapporto fra la chiesa cattolica e la scienza varia a seconda che la chiesa sia alleata con forze progressiste o reazionarie. Mentre l'Inquisizione spagnola aiutava una corte marcia fin nel midollo a soffocare ogni sana riforma economica e sociale, alcuni papi coltivavano rapporti con il movimento umanistico in tutto il mondo. Ai nemici di Galileo non fu facile metter male fra lui e papa Urbano VIII suo amico, e il loro finale successo può essere attribuito alle escursioni di Galileo in campo teologico ed epistemologico, piú che alle sue teorie scientifiche. Vincent de Beauvais, il piú grande enciclopedista medievale, parlava della terra come di un punto nell'universo; e pare che lo stesso papa Urbano considerasse la teoria copernicana un'ipotesi degna d'attenzione. Quel che la chiesa temeva non era la scienza naturale in sé: con quella era perfettamente in grado di mettersi d'accordo. Nel caso di Galileo, dubitava del valore delle prove recate da Copernico e Galileo; poteva dunque per lo meno impostare la propria causa su una difesa della razionalità contro conclusioni troppo frettolose. L'intrigo ebbe certo molta parte nella condanna di Galileo; ma un advocatus diaboli potrebbe sostenere che la riluttanza di certi cardinali ad accettare la dottrina di Galileo fu dovuta al sospetto ch'essa fosse pseudoscientifica, come l'astrologia o l'odierna teoria razziale. Piú che aderire a un qualche genere di empirismo o di scetticismo, i pensatori cattolici hanno fatto propria la dottrina dell'uomo e della natura contenuta nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Questa dottrina, che offriva una certa difesa contro la superstizione

[1] *Anti-Naturalism in Extremis* cit., p. 31.

travestita da scienza o sotto altre guise, avrebbe potuto impedire alla chiesa di far causa comune con la plebaglia assetata di sangue che affermava di avere assistito a casi di stregoneria: la chiesa doveva arrendersi al volere della maggioranza, come quei demagoghi i quali affermano che «il popolo ha sempre ragione» e spesso si servono di questo principio solo per scalzare le basi delle istituzioni democratiche. E tuttavia il fatto di avere partecipato ai supplizi delle streghe, di avere versato il sangue di innocenti, non dimostra che la chiesa fosse nemica della scienza. In fin dei conti, se William James e F. C. S. Schiller hanno potuto prendere degli abbagli a proposito di fantasmi, la chiesa potrà aver preso degli abbagli a proposito delle streghe. I supplizi inferti a queste, l'abbruciamento sul rogo, rivelano in realtà ben altro, e cioè un dubbio implicito sulla stessa fede cattolica. I torturatori dimostrarono spesso di avere la coscienza inquieta, per esempio quando invocarono il miserevole sofisma che quando un uomo viene bruciato sul rogo non si versa sangue.

Il massimo difetto del tomismo non è proprio solo della sua versione moderna: può essere fatto risalire a Tommaso d'Aquino e addirittura ad Aristotele. Questo difetto sta nell'identificazione della verità e della bontà con la realtà. A quel che pare, cosí i positivisti come i tomisti pensano che adattandosi a quella che essi chiamano realtà l'uomo uscirebbe dall'impasse in cui oggi si trova. Un'analisi critica di tale conformismo metterebbe probabilmente in luce la base comune delle due scuole di pensiero: entrambe accettano, come schema di comportamento, un ordine in cui il fallimento o il successo – temporale o eterno – giocano una parte essenziale. Si può anche dire che questo principio di dubbio valore – adattare l'umanità a quella che la teoria riconosce come realtà – è una delle cause fondamentali dell'odierna decadenza intellettuale. Ai nostri giorni, il frenetico desiderio degli uomini di adattarsi a qualcosa che ha la forza di essere, lo chiamino un fatto o un ens rationale, ha condotto a una situazione di razionalità irrazionale. In questa era della ragione formalizzata le dottrine si susseguono cosí rapidamente che ciascuna è considerata solo come un'altra ideologia fra le tante, eppure ciascuna viene invocata, per un certo periodo, per giustificare l'oppressione e la discriminazione.

Un tempo l'umanesimo sognò di unire l'umanità ispiran-

do a tutti gli uomini una comune concezione del loro destino; esso credeva di poter trasformare la società da cattiva in buona grazie alla critica teoretica della pratica contemporanea. A quanto pare, si trattava di un'illusione. Oggi le parole sono considerate schemi e programmi di azione; gli uomini pensano che le esigenze della realtà dovrebbero essere avvalorate dalla filosofia, divenuta serva della realtà. Ma anche questa è un'illusione, ed è condivisa da positivisti e neotomisti; l'esortazione positivista di conformarsi ai fatti e al senso comune invece che a idee utopistiche non è poi tanto diversa dall'esortazione di obbedire la realtà cosí com'è interpretata dalle istituzioni religiose, che dopo tutto sono fatti anche esse. Tutt'e due le scuole esprimono certamente una verità, benché sbaglino nel presentarla come tutta la verità. Il positivismo spinge la sua critica del dogmatismo fino al punto di annullare il principio di verità, in nome del quale soltanto la critica ha senso; invece il neotomismo difende il principio con tanta inflessibilità che la verità si trasforma nel suo opposto. Entrambe le scuole hanno carattere eteronomo; una tende a sostituire la ragione autonoma con l'automatismo di una metodologia estremamente funzionale l'altra a sostituirla con l'autorità del dogma.

Capitolo terzo

La rivolta della natura

Se la ragione vien dichiarata incapace di stabilire gli scopi ultimi dell'esistenza umana e deve accontentarsi di ridurre tutto a semplice strumento, le rimane un solo fine, e cioè quello di perpetuare la propria attività coordinatrice. Questa attività era attribuita un tempo al «soggetto» autonomo. Il processo di soggettivizzazione ha però toccato tutte le categorie filosofiche: non già le ha relativizzate e mantenute in un'unità di pensiero meglio strutturata, bensí le ha ridotte alla condizione di fatti da catalogare. Questo è vero anche per la categoria di soggetto. Dai giorni di Kant in poi la filosofia dialettica ha cercato di conservare l'eredità del trascendentalismo critico, e soprattutto il principio che i tratti e le categorie fondamentali della nostra comprensione del mondo dipendono da fattori soggettivi. A ogni tappa del processo di definizione dell'oggetto si deve accompagnare la consapevolezza del compito di far risalire i concetti alle loro origini soggettive. Questo vale per idee fondamentali come fatto, avvenimento, cosa, oggetto, natura, non meno che per relazioni psicologiche o sociologiche. Da Kant in poi, l'idealismo non ha mai dimenticato questa esigenza della filosofia critica. Persino i neohegeliani della scuola spiritualistica hanno visto nell'io «la piú alta forma di esperienza che ci sia concessa, ma... non una forma vera»[1], perché l'idea di soggetto è un concetto isolato che il pensiero filosofico deve relativizzare. Ma Dewey, che di tanto in tanto sembra d'accordo con Bradley nel dare all'esperienza il primo posto in metafisica, dichiara che «l'io o soggetto o esperienza è parte integrante

[1] F. H. BRADLEY, *Apparence and Reality*, Oxford 1930, p. 103.

del corso degli eventi»[1]. Per lui «l'organismo – l'io, il "soggetto" dell'azione – è un fattore nell'esperienza», non al di fuori di essa[2]. Egli classifica cosí il soggetto. Ma quanto piú la natura è vista come «un gran pasticcio di cose eterogenee»[3] («pasticcio», senza dubbio, solo perché la sua struttura non risponde all'uso dell'uomo), come un insieme di esseri e di cose che sono semplici oggetti di fronte ai soggetti umani, tanto piú il soggetto, un tempo considerato autonomo, viene svuotato d'ogni contenuto per trasformarsi infine in un semplice nome senza piú nulla da denominare. La trasformazione totale di ogni e qualsiasi campo dell'essere in un insieme di strumenti porta alla liquidazione del soggetto che li dovrebbe usare. Questo dà alla moderna società industriale un aspetto nihilistico; la soggettivizzazione, che esalta il soggetto, lo condanna a morte.

L'essere umano, nel processo della sua emancipazione, condivide il destino di tutto il resto del suo mondo. Nel dominio sulla natura è incluso il dominio sull'uomo. Ogni soggetto non solo deve cooperare con gli altri per soggiogare la natura esterna, umana e non umana, ma per far questo deve soggiogare la natura dentro di sé. Quel che di solito viene indicato come uno scopo ultimo – la felicità dell'individuo, la salute, la ricchezza – trae significato solo dalla sua potenzialità funzionale, cioè dalla sua idoneità a creare condizioni favorevoli alla produzione intellettuale e materiale. Se dunque nella società industriale l'uomo rinuncia a se stesso, questa rinuncia non ha uno scopo che trascenda la società industriale stessa; essa porta alla razionalità per quanto riguarda i mezzi, ma alla piú assoluta irrazionalità per quanto riguarda la vita umana. La società e le sue istituzioni, non meno dell'individuo stesso, recano il segno di questa discrepanza. Siccome l'asservimento della natura, nell'uomo e al di fuori di lui, continua senza nessun motivo, senza una vera giustificazione, la natura non è veramente trascesa o riconciliata con le esigenze della realtà sociale, ma soltanto repressa.

La resistenza a questa oppressione, la ribellione ad essa

[1] JOHN DEWEY e altri, *Creative Intelligence*, New York 1917, p. 59.

[2] *The Philosophy of John Dewey*, a cura di Paul Arthur Schilpp, Evaston e Chicago 1939. The Library of Living Philosophers, vol. I, p. 532.

[3] HARRY TODD COSTELLO, *The Naturalism of Frederick Woodbridge*, in *Naturalism and the Human Spirit*, p. 299.

hanno turbato la civiltà dal suo nascere sia sotto la forma di rivolte sociali – come nelle spontanee insurrezioni contadine del sedicesimo secolo o nei torbidi razziali, abilmente inscenati, dei nostri giorni – sia sotto la forma di delitti individuali e di disordini mentali. Tipico dell'età in cui viviamo è il modo in cui le forze prevalenti della civiltà stessa «manipolano» questa rivolta della natura, servendosene come di un mezzo per perpetuare le condizioni che le dànno origine e contro le quali essa è diretta. La civiltà, come irrazionalità razionalizzata, «integra» la rivolta della natura facendosene un altro mezzo o strumento.

Qui vogliamo esaminare brevemente alcuni aspetti di questo meccanismo, per esempio la situazione dell'uomo in una cultura il cui motivo fondamentale è quello dell'autoconservazione per amore dell'autoconservazione; l'interiorizzarsi del dominio esercitato dall'uomo sulla natura in forza dello sviluppo del soggetto astratto, dell'*ego*; l'inversione dialettica del principio di dominio, a causa della quale l'uomo diviene strumento di quella stessa natura ch'egli soggioga; il represso impulso mimetico, forza distruttiva sfruttata dai sistemi piú radicali di dominio sociale. Fra le correnti intellettuali sintomatiche dell'interconnessione fra dominio e rivolta esamineremo il darwinismo, non perché altri sistemi filosofici non possano servire altrettanto bene, e anche meglio, a illustrare l'identificarsi del dominio esercitato dall'uomo sulla natura con la sottomissione ad essa, ma perché il darwinismo rappresenta una delle tappe fondamentali del processo di «illuminismo» popolare; passando per il darwinismo, era inevitabile che si giungesse alla situazione culturale dei giorni nostri.

Un fattore della civiltà potrebbe essere definito come la graduale sostituzione della selezione naturale con l'azione razionale. La sopravvivenza – o, diciamo pure, il successo – dipende dalla capacità dell'individuo di adattarsi alle pressioni che la società esercita su di lui. Per sopravvivere, l'uomo si trasforma in un apparato che in ogni momento reagisce in modo appropriato alle situazioni sconcertanti e difficili di cui si compone la sua vita; ognuno dev'essere pronto ad affrontare qualsiasi situazione. Questa, senza dubbio, non è una caratteristica solo dei tempi nostri, bensí è stata presente in

tutta la storia dell'umanità. È vero però che le risorse intellettuali e psicologiche dell'individuo sono cambiate di pari passo con il variare dei mezzi di produzione materiale. La vita di un contadino o artigiano olandese del diciassettesimo secolo o di un negoziante del diciottesimo era certo assai meno sicura di quella di un operaio oggi; ma l'industrializzazione ha portato con sé fenomeni qualitativamente nuovi. Il processo di adattamento oggi è diventato intenzionale e quindi totale.

Nello stesso modo come tutta la vita oggi tende a venire assoggettata in sempre maggior misura a un processo di razionalizzazione e pianificazione cosí la vita di ogni individuo – ivi compresi i suoi impulsi piú segreti che un tempo rappresentavano un suo dominio privato – deve tener conto delle esigenze della razionalizzazione e pianificazione: la sopravvivenza dell'individuo presuppone il suo adattamento alle esigenze del sistema che vuol perpetuare se stesso. L'uomo non ha piú modo di sfuggire al sistema; e come il processo di razionalizzazione non è piú il risultato delle anonime forze del mercato bensí è consapevolmente deciso da una minoranza dedita al compito della pianificazione, cosí la massa dei soggetti deve consapevolmente adattarsi; il soggetto deve per cosí dire (se vogliamo valerci della definizione pragmatista) dedicare tutte le sue energie all'essere «nel movimento delle cose appartenendo ad esso»[1]. Un tempo la realtà era messa a contrasto e a confronto con l'ideale elaborato dall'individuo che si supponeva autonomo; e si supponeva che la realtà venisse plasmata in conformità di quell'ideale. Oggi il pensiero d'avanguardia non vuol piú saperne di queste ideologie e cosí facilita inconsapevolmente l'innalzamento della realtà al grado di ideale. L'adattamento diventa quindi la norma fondamentale per ogni tipo di comportamento soggettivo. Trionfo del soggettivo, la ragione formalizzata rappresenta anche il trionfo di una realtà che si leva di fronte al soggetto come assoluta, dotata d'un potere schiacciante.

Il carattere dell'attività produttiva moderna richiede assai piú souplesse di quanta ne sia mai stata necessaria in passato; la necessità di una maggiore iniziativa in quasi tutti i

[1] DEWEY, in *Creative Intelligence* cit.

campi della vita porta con sé la necessità di una maggiore capacità di adattamento a situazioni diverse e mutevoli. Se un artigiano medievale avesse potuto dedicarsi a un altro mestiere, per lui il cambiamento sarebbe stato piú radicale di quello affrontato oggi da un uomo che faccia successivamente il meccanico, il commesso viaggiatore, il direttore di una compagnia d'assicurazioni. La crescente uniformità dei procedimenti tecnici rende piú facile agli uomini cambiare lavoro. Ma se passare da un'attività all'altra è piú facile, ciò non significa che rimanga piú tempo libero per la speculazione o per le deviazioni dagli schemi prestabiliti: quanti piú meccanismi o congegni inventiamo per dominare la natura, tanto piú dobbiamo far loro da schiavi se vogliamo sopravvivere.

Grado a grado l'uomo è diventato meno dipendente da norme assolute di condotta, da ideali vincolanti per tutti; è anzi considerato cosí completamente libero da non aver bisogno d'altra legge oltre la sua. Ma paradossalmente, di pari passo con l'indipendenza è cresciuta la passività. Mentre l'uomo è diventato abilissimo nei suoi calcoli finché è in gioco la scelta dei mezzi, la sua scelta dei fini – un tempo in rapporto con la fede in una verità oggettiva – è diventata priva d'intelligenza: purificato d'ogni residuo di mitologia, ivi compresa la mitologia della ragione oggettiva, l'individuo reagisce meccanicamente obbedendo a schemi generali di adattamento. Le forze economiche e sociali assumono il carattere di cieche forze naturali che l'uomo, se vuol sopravvivere, deve dominare adattandosi ad esse. Come risultato finale del processo abbiamo da una parte l'io, l'astratto ego svuotato di ogni sostanza tranne che di questo tentativo di trasformare tutto quanto sta nel cielo e sulla terra in uno strumento della sua sopravvivenza, e dall'altro una natura anch'essa svuotata, degradata a pura materia, che dev'essere dominata senz'altro fine fuorché quello appunto di dominarla.

Per l'uomo medio la sopravvivenza è diventata dipendente dalla prontezza dei suoi riflessi; la ragione si identifica addirittura con questa facoltà ch'è uno degli aspetti della capacità d'adattamento. Può sembrare che l'uomo del nostro tempo abbia molta piú libertà di scelta di quanta ne avessero i suoi predecessori, e in un certo senso è vero; questa libertà è cresciuta immensamente di pari passo con il crescere della

capacità produttiva. In termini di quantità, un operaio dei nostri giorni ha a disposizione una scelta di beni di consumo assai piú vasta di quella di cui poteva godere un aristocratico dell'ancien régime. L'importanza di questo fenomeno storico non va sottovalutata; ma prima di interpretare l'aumento delle possibilità di scelta come un aumento di libertà imitando gli entusiasti della produzione a catena, dobbiamo tener conto della pressione inseparabile da questo aumento e dal mutamento di qualità concomitante con questo nuovo tipo di scelta. La pressione consiste nella coercizione che le moderne condizioni di vita sociale esercitano su chiunque; il cambiamento può essere illustrato dalla differenza fra un artigiano del vecchio tipo che sceglieva lo strumento piú adatto per un lavoro delicato e l'operaio del nostro tempo che deve decidere rapidamente quale fra molte leve tirare o quale interruttore girare. Il guidare un cavallo e il guidare un'automobile moderna comportano gradi di libertà assai diversi. A parte il fatto che l'automobile è accessibile a una percentuale di popolazione assai piú alta di quella che poteva permettersi una carrozza, l'automobile è piú veloce ed efficiente, richiede cure minori ed è forse piú maneggevole. Tutto questo comporta un accrescimento di libertà cui però si accompagna un mutamento nel carattere della libertà. È infatti come se innumerevoli leggi, regole, istruzioni a cui dobbiamo obbedire guidassero l'automobile al nostro posto: ci sono limiti di velocità, cartelli che ci comandano di guidare piano, di fermare, di non uscire da certe corsie, e persino cartelli che ci mostrano la forma della curva che tra poco dovremo affrontare. Dobbiamo tenere gli occhi fissi sulla strada ed essere pronti a reagire in ogni momento con il movimento giusto. Alla spontaneità si è sostituito un atteggiamento mentale dal quale siamo costretti a scartare ogni emozione o idea capace di diminuire la nostra prontezza a rispondere alle esigenze impersonali che ci premono da ogni parte.

Il cambiamento illustrato con questo esempio si estende a quasi tutti i campi della nostra cultura. Basta confrontare i metodi di persuasione usati dall'uomo d'affari vecchio stile con quelli della pubblicità moderna: vistose insegne al neon, cartelloni immensi, altoparlanti che ci assordano. Fra le righe degli slogans scritti in un linguaggio infantile, degli slogans a cui nulla è sacro, corrono parole invisibili che procla-

mano la potenza delle imprese industriali in grado di pagarsi tutta quella fastosa stupidità. La quota d'iscrizione e le quote sociali di questa confraternita d'affari sono cosí alte che l'umile nuovo venuto è sconfitto prima ancora di impegnar battaglia. Le invisibili parole cui abbiamo accennato proclamano anche l'esistenza di rapporti ed accordi fra le compagnie piú potenti e infine il potere dell'apparato economico nel suo complesso.

Al consumatore è lasciata per cosí dire una possibilità di scelta; ma qualunque merce decida di acquistare, il rapporto fra il valore della merce acquistata e il denaro ch'egli spende è sempre lo stesso e il consumatore non ci guadagna nulla se decide di comprare una cosa d'una certa marca piuttosto che d'un'altra. La differenza di qualità fra due articoli di consumo popolare messi in vendita allo stesso prezzo è cosí infinitesimale come la differenza nel contenuto di nicotina di due marche di sigarette. Tuttavia questa differenza corroborata da «prove scientifiche» viene proclamata con cartelloni illuminati da migliaia di lampadine elettriche, attraverso la radio, su intere pagine di quotidiani e riviste, come se rappresentasse una rivelazione tale da cambiare la vita del mondo, non già una differenza trascurabile, una frazione cosí illusoria da non rivestire la minima importanza neppure per un fumatore arrabbiato. La gente riesce in un modo o nell'altro a leggere fra le righe di questo linguaggio del potere: capisce benissimo quello che bolle in pentola e si adatta.

Nella Germania nazista i vari imperi economici concorrenti formarono un fronte comune contro il popolo, sotto l'egida della *Volksgemeinschaft*, rinunciando alle divergenze superficiali. Ma il popolo tedesco, sottoposto a un continuo fuoco di fila propagandistico, era già pronto ad adattarsi passivamente ai nuovi rapporti di potere, concedendosi solo quel tipo di reazione che gli avrebbe permesso di inserirsi nel quadro economico, sociale e politico. Prima di imparare a fare a meno della libertà politica, i tedeschi avevano imparato a considerare le forme di governo semplicemente come un altro schema a cui dovevano adattarsi cosí come adattavano le loro reazioni a una macchina nell'officina o alle regole del codice stradale. Come abbiamo già detto, la necessità di adattamento esisteva naturalmente anche nel passato; la differenza sta nel grado in cui questo atteggiamento ha permeato tutta

la natura dell'uomo e alterato il carattere della libertà conquistata. Soprattutto, essa sta nel fatto che l'uomo moderno si arrende a questo processo non come un bambino che ha una naturale fiducia nell'autorità ma come un adulto che rinuncia a un'individualità già conquistata. La vittoria della civiltà è troppo completa per essere vera; quindi l'adattamento ai giorni nostri include un elemento di rancore e di rabbia repressa.

Intellettualmente l'uomo moderno è meno ipocrita dei suoi avi del diciannovesimo secolo, che giustificavano una pratica sociale materialistica attribuendole con pie frasi fini idealistici. Oggi nessuno si lascia ingannare da ipocrisie del genere; ma questo non avviene perché sia stata abolita la contraddizione tra le frasi altisonanti e la realtà dei fatti. La contraddizione è stata soltanto istituzionalizzata; l'ipocrisia è diventata cosí cinica che neppure si aspetta d'essere creduta. La stessa voce che intona peana alle cose piú nobili della vita come l'arte, l'amicizia o la religione, esorta l'ascoltatore a scegliere una certa marca di sapone. Gli opuscoli che insegnano come migliorare il proprio linguaggio, come imparare ad ascoltare la musica, come salvarsi sono scritti nello stesso stile di quelli che illustrano i meriti dei lassativi: un solo copywriter esperto avrebbe potuto scriverli tutti. Nella progreditissima suddivisione del lavoro l'espressione è diventata uno strumento usato da specialisti al servizio dell'industria. Un aspirante scrittore può recarsi a una scuola e imparare tutte le combinazioni che si possono ricavare da una lista di intrecci già pronti, a loro volta in parte coordinati con le esigenze di altri strumenti della cultura di massa e particolarmente con quelle dell'industria cinematografica. Un romanzo è scritto avendo in mente la possibilità che venga scelto come soggetto di un film, una sinfonia o una poesia vengono composte avendo l'occhio al loro valore propagandistico. Un tempo l'arte, la letteratura, la filosofia si sforzavano di esprimere il significato delle cose e della vita, di dare una voce a tutto ciò che è muto, di dotare la natura d'un organo grazie al quale essa potesse rendere note le sue sofferenze, o, potremmo dire, di chiamare la realtà col suo vero nome. Oggi alla natura è stata tolta la facoltà di parlare. Una volta si credeva che ogni frase, parola, grido o gesto avesse un intrinseco significato; oggi sono solo un incidente.

La storiella del ragazzino che guarda in cielo e chiede: «Papà la luna è la réclame di che cosa?» esprime in forma allegorica il mutamento avvenuto nei rapporti fra uomo e natura nell'era della ragione formalizzata. Da una parte la natura è stata svuotata d'ogni valore o significato intrinseco; dall'altra la vita dell'uomo è stata svuotata d'ogni fine che non sia quello dell'autoconservazione. L'uomo cerca di trasformare tutte le cose a sua portata in un mezzo per questo fine. Ogni parola o frase che accenni a rapporti non pragmatici appare sospetta. Provate a chiedere a un uomo di ammirare una cosa, di rispettare un sentimento o un atteggiamento, di amare una persona per sé, senza secondi fini: quell'uomo vi prenderà per dei sentimentali, sospetterà che lo stiate prendendo in giro o che cerchiate di dargli ad intendere qualcosa. Non tutti crederanno che la luna sia appesa nel cielo per fare da réclame a qualche prodotto ma piú o meno tutti tendono a pensare ad essa in termini di balistica o di distanza nello spazio.

La completa trasformazione del mondo in un mondo di mezzi anziché di fini è essa stessa la conseguenza dello sviluppo storico dei metodi di produzione. Via via che la produzione materiale e l'organizzazione sociale diventano piú complicate e reificate, sempre piú difficile diventa riconoscere i mezzi come tali, in quanto essi assumono l'apparenza di entità autonome. Finché i mezzi di produzione sono primitivi, primitive rimangono anche le forme di organizzazione sociale. Le istituzioni delle tribú polinesiane, per esempio, riflettono la pressione diretta e schiacciante della natura; qui l'organizzazione sociale è dettata direttamente dalle necessità materiali. I vecchi, piú deboli dei giovani ma piú dotati d'esperienza, progettano le imprese di caccia, la costruzione di ponti, scelgono il luogo degli accampamenti, eccetera; i giovani devono obbedire. Le donne, piú deboli degli uomini, non vanno a caccia e non partecipano ai banchetti in cui viene mangiata la grossa selvaggina né alla preparazione di essi; i loro compiti sono quelli di raccogliere vegetali commestibili e molluschi. I cruenti riti magici servono in parte a iniziare i giovani, in parte a inculcare loro un immenso rispetto per il potere dei sacerdoti e degli anziani.

Quello che è vero dei primitivi è vero anche delle comunità piú civili: i tipi di armi o di macchine che l'uomo usa nei

vari stadi della sua evoluzione richiedono certe forme di comando e di obbedienza, di cooperazione e di subordinazione, e cosí determinano anche il nascere di certe forme di legalità, d'arte, di religione. Nella sua lunga storia l'uomo ha in certi periodi conquistato tanta libertà dalla pressione immediata della natura da poter pensare alla natura e alla realtà in modo disinteressato, senza cercare in essi direttamente o indirettamente i mezzi della sua autoconservazione. Queste forme di pensiero relativamente indipendente, che Aristotele definisce contemplazione teoretica, sono state coltivate specialmente dalla filosofia; questa mirava cioè a una conoscenza che non doveva servire a calcoli utilitari ma solo a facilitare la comprensione della natura in sé e per sé.

Dal punto di vista economico, il pensiero speculativo era certamente un lusso che, in una società basata sul dominio di una classe ristretta sulle altre, solo un'élite di persone libere dall'obbligo del lavoro manuale si poteva permettere. Gli intellettuali dei quali Platone ed Aristotele furono i due primi grandi portavoce europei debbono la loro stessa esistenza e la possibilità di indulgere alla meditazione a quel sistema di dominio da cui cercano di emanciparsi sul piano intellettuale. Le tracce di questa situazione paradossale si possono scoprire in molti sistemi di pensiero. Oggi – ed è certo un progresso – le masse sanno che questa libertà di dedicarsi alla contemplazione si presenta solo occasionalmente; essa è sempre stata un privilegio di certi gruppi i quali poi automaticamente hanno elaborato un'ideologia che ipostatizza il loro privilegio come virtú umana e che quindi risponde a fini ideologici del momento, glorificando gli uomini liberi dall'obbligo del lavoro manuale. Di qui la diffidenza destata da quei gruppi. Ai nostri giorni l'intellettuale non sfugge alla pressione che la realtà economica esercita su di lui né all'obbligo di soddisfarne le mutevoli esigenze. Alla meditazione che guardava all'eternità si sostituisce di conseguenza l'intelligenza pragmatica che guarda al futuro immediato. Invece di perdere il suo carattere di privilegio il pensiero speculativo è addirittura liquidato – e questo non si può certo chiamare un progresso. È vero che in questo processo la natura ha cessato di far paura, ha perso le sue qualitates occultae; ma è vero che privata completamente della possibilità di parlare attraverso lo spirito degli uomini, sia pure nel linguag-

gio distorto di quei gruppi privilegiati, la natura si sta prendendo la sua rivincita.

L'insensibilità dell'uomo moderno di fronte alla natura è solo una variante dell'atteggiamento pragmatico caratteristico di tutta la civiltà occidentale. Le forme sono diverse. Il cacciatore d'un tempo vedeva in praterie e montagne solo una prospettiva di caccia fruttuosa, mentre l'uomo d'affari moderno vede nel paesaggio lo sfondo adatto per una sfilata di cartelloni pubblicitari. Il destino degli animali nel nostro mondo è simboleggiato da un trafiletto pubblicato da un giornale pochi anni fa, in cui si osservava che l'atterraggio degli aeroplani in Africa era spesso ostacolato da branchi di elefanti e di altri animali: qui gli animali sono dunque considerati semplicemente come disturbatori del traffico. Questa mentalità che concepisce l'uomo come unico e assoluto padrone del mondo si può far risalire fino ai primi capitoli del Genesi. I pochi precetti favorevoli agli animali che incontriamo nella Bibbia sono stati interpretati dai piú grandi pensatori religiosi – Paolo, Tommaso d'Aquino, Lutero – come riguardanti solo l'educazione morale dell'uomo; in nessun caso essi esprimerebbero un obbligo dell'uomo verso le altre creature. Solo l'anima dell'uomo si può salvare; gli animali hanno soltanto il diritto di soffrire. «Alcuni uomini e donne, – scriveva alcuni anni fa un ecclesiastico inglese, – soffrono o muoiono per dare vita, benessere, felicità agli altri. Vediamo continuamente in funzione questa legge, il cui supremo esempio fu mostrato al mondo (e scrivo con profonda reverenza) sul Calvario. Perché gli animali dovrebbero sfuggire a questa legge o principio?»[1]. Papa Pio IX non permise che a Roma venisse fondata una società per la protezione degli animali perché a quanto dichiarò la teologia insegna che l'uomo non ha nessun obbligo nei confronti degli animali[2]. Il nazismo, è vero, menava gran vanto della protezione ch'esso offriva agli animali ma al solo fine di umiliare piú profondamente quelle «razze inferiori» che i nazisti trattavano come semplice natura.

Citiamo questi esempi solo per dimostrare che la ragione

[1] EDWARD WESTERMARK, *Christianity and Morals*, New York 1939, pagina 388.
[2] *Ibid.*, p. 389.

pragmatica non è nulla di nuovo. Tuttavia la dottrina filosofica che sta dietro ad essa – l'idea cioè che la ragione, la piú alta facoltà dell'uomo, si occupa solo di strumenti, anzi è essa stessa solo uno strumento – oggi è formulata piú chiaramente e accettata piú universalmente di quanto sia mai stata per l'innanzi. Il principio del dominio dell'uomo sulla natura è divenuto l'idolo al quale si sacrifica tutto.

La storia dello sforzo dell'uomo per soggiogare la natura è anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo: nell'evoluzione del concetto dell'io si riflette questa duplice storia.

È difficile dire con precisione che cosa le lingue del mondo occidentale abbiano inteso, in qualunque epoca storica, con il termine ego – un concetto legato ad associazioni vaghe. Come principio dell'io che si sforza di vincere la lotta contro la natura in generale, contro gli altri uomini in particolare, e contro i propri impulsi, l'ego appare in rapporto con le funzioni di dominio, di comando, di organizzazione. Il principio dell'ego sembra trovare un simbolo nel braccio teso del capo che dirige i suoi uomini in marcia o condanna il colpevole alla pena capitale. Spiritualmente esso somiglia a un raggio di luce: penetrando l'oscurità desta i fantasmi della fede e del sentimento che amano nascondersi nelle tenebre. Storicamente esso appartiene in particolare ad un'età di privilegi di casta caratterizzata dalla netta frattura tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, tra conquistatori e conquistati. Predominò nell'epoca patriarcale mentre certo non giocò una parte di primo piano nei giorni del matriarcato – per ricordare Bachofen e Morgan – in cui l'umanità adorava divinità ctoniche; né si può certamente attribuire un *ego* allo schiavo dell'antichità o alla massa amorfa alla base della piramide sociale.

Il principio del dominio, fondato in origine sulla forza bruta, acquistò con l'andare del tempo un carattere piú spirituale. La voce della coscienza prese il posto del padrone nell'emanare ordini. La storia della civiltà occidentale potrebbe essere scritta nei termini dello sviluppo dell'ego visto come il subalterno che sublima, cioè interiorizza, gli ordini del padrone che lo ha preceduto nell'autodisciplina. Da questo punto di vista il capo e l'élite potrebbero essere presentati come i fattori che hanno portato coerenza e connessione lo-

gica nelle operazioni della vita quotidiana, dando al processo di produzione per quanto primitivo, continuità, regolarità e addirittura uniformità. L'ego presente in ogni soggetto divenne un'incarnazione del capo e istituí un nesso razionale fra le multiformi esperienze di persone diverse. Come il capo raggruppa i suoi uomini, li divide in truppe a piedi e truppe a cavallo, come il capo pianifica il futuro, cosí l'ego classifica le esperienze per categorie e specie e pianifica la vita dell'individuo. I sociologi francesi[1] ci hanno insegnato che l'ordinamento gerarchico dei concetti generali primitivi rifletteva l'organizzazione della tribú e il suo potere sull'individuo; essi hanno dimostrato che il complessivo ordine logico, la classificazione dei concetti a seconda della loro priorità o posteriorità, inferiorità e superiorità, l'assegnazione dei rispettivi domini e confini, riflettono i rapporti sociali e la suddivisione del lavoro.

In nessun momento il concetto di ego si è liberato dal suo vizio d'origine, dal peccato originario di essere il prodotto e l'espressione di un sistema di dominio sociale. Persino versioni idealizzate come la dottrina cartesiana dell'ego[2] suggeriscono l'idea di coercizione; criticando le *Meditazioni metafisiche* Gassendi si fece beffe dell'idea di un piccolo spirito, cioè l'ego, che dalla sua cittadella ben nascosta nel cervello – «arcem in cerebro tenens»[3] – o come direbbero gli psicologi dalla sua stazione ricevente-emittente nel cervello, redige i rapporti dei sensi e invia ordini alle varie parti del corpo.

È quanto mai istruttivo seguire gli sforzi di Descartes per trovare un posto a questo ego che non è nella natura ma le rimane abbastanza vicino da poterla influenzare. Suo primo compito è quello di dominare le passioni, cioè la natura della misura in cui si fa sentire dentro di noi. L'ego è indulgente con le emozioni piacevoli e sane ma severo con tutte quelle che potrebbero condurre alla tristezza. La sua preoccupazione principale dev'essere quella di impedire che le emozioni influenzino i giudizi. La matematica, limpida come cristallo,

[1] Cfr. E. DURKHEIM, *De quelques formes primitives de classification*, «L'année sociologique», IV, 66, 1903.

[2] Avendo sempre tradotto i termini di «ego» e «self», usati dall'autore, con «ego» e «io», ci atteniamo anche nel passo che segue al termine «ego», onde mantenere la continuità terminologica, anche se esso, con le sue risonanze psicanalitiche, mal si adatta all'«io» di Cartesio e di Fichte [*N.d.T.*].

[3] *Œuvres de Descartes*, Paris 1904, VII, p. 269.

imperturbabile, sufficiente a se stessa, classico strumento della ragione formalizzata, esemplifica meglio d'ogni altra disciplina le operazioni di questo ego austero. Esso domina la natura. Descriverne gli scopi come diversi da quello della propria indefinita sopravvivenza significherebbe contaminare la purezza del concetto.

Nella filosofia cartesiana il dualismo di ego e natura è un poco messo in ombra dal suo tradizionale cattolicesimo. In seguito, il razionalismo e poi l'idealismo soggettivo attenuarono in sempre maggior misura il dualismo, tentando di dissolvere il concetto di natura – e infine tutto il contenuto dell'esperienza – nell'ego concepito come trascendentale. Ma quanto piú radicalmente è sviluppata questa tendenza, tanto piú grande l'influenza nel dominio stesso dell'ego, del vecchio, piú ingenuo e per questa ragione meno irreconciliabile dualismo della dottrina cartesiana della sostanza. Ne troviamo l'esempio piú chiaro nella filosofia di Fichte, che porta a conseguenze estreme il soggettivismo trascendentale. Nella giovanile dottrina fichtiana, per la quale la sola ragion d'essere del mondo sta nell'offrire un campo d'attività all'imperioso io trascendente, il rapporto fra l'ego e la natura è un rapporto da tiranno a suddito. Tutto l'universo diventa strumento dell'ego, benché questo non abbia sostanza né significato fuorché nella sua inarrestabile attività. L'ideologia moderna, benché sia assai piú vicina a Fichte di quanto in genere si creda, ha abbandonato queste posizioni metafisiche, e l'antagonismo fra un ego astratto concepito come padrone assoluto e una natura svuotata d'ogni significato intrinseco è messo in ombra da vaghi assoluti come le idee di progresso, successo, felicità, esperienza.

Tuttavia la natura è concepita oggi piú che mai come semplice strumento dell'uomo; è l'oggetto di uno sfruttamento totale cui la ragione non assegna nessun scopo e che quindi non conosce limiti. La sete di potere dell'uomo è insaziabile. Il dominio della razza umana sulla terra non trova paralleli in quelle epoche della storia naturale in cui altre specie animali rappresentavano le piú alte forme di vita: gli appetiti di quelle razze animali erano infatti limitati dalle necessità della loro esistenza fisica. In realtà il desiderio insaziabile dell'uomo di estendere il suo potere in due infiniti, il microcosmo e l'universo, non ha radici nella sua natura bensí nella

struttura della società. Come gli attacchi delle nazioni imperialistiche al resto del mondo si spiegano con le loro lotte intestine piú che nei termini nel loro cosiddetto carattere nazionale, cosí l'attacco della razza umana a tutto ciò ch'essa considera diverso da sé si spiega con i rapporti fra gli uomini piú che con le innate qualità umane. La lotta continua dell'uomo contro l'uomo, regnino nel mondo la pace o la guerra, spiega l'insaziabilità della specie, gli atteggiamenti pratici che ne sono conseguenza e anche le categorie e i metodi dell'intelligenza scientifica in cui la natura è guardata in misura sempre maggiore dal punto di vista del suo piú efficiente sfruttamento. Questa forma di percezione ha anche determinato il modo in cui gli esseri umani si vedono l'un l'altro nei loro rapporti economici e politici. Gli schemi cui obbedisce la visione che l'uomo ha della natura si riflettono infine sull'immagine dell'uomo nella mente umana, la determinano ed eliminano cosí l'unico scopo oggettivo che potrebbe giustificare il processo. La espressione dei desideri cui la società giunge attraverso l'ego diventa ancor piú irragionevole non solo per l'umanità nel suo complesso ma anche per l'individuo singolo. Quanto piú clamorosamente l'idea di razionalità è proclamata e applaudita giusta, tanto piú cresce negli uomini il rancore piú o meno consapevole contro la civiltà e contro il suo agente nell'individuo, cioè l'ego.

Come reagisce a questo antagonismo la natura in tutte le fasi della sua repressione dentro e fuori l'individuo? Quali sono le manifestazioni psicologiche, politiche, filosofiche della sua rivolta? È possibile porre termine al conflitto con un «ritorno alla natura», con un revival di antiche dottrine, o con la creazione di nuovi miti?

Ogni essere umano viene in contatto fin dalla nascita con questo aspetto imperioso, autoritario della civiltà. Al bambino il potere del padre appare schiacciante, soprannaturale nel senso letterale della parola. Il comando del padre è la voce stessa della ragione, esente da ogni elemento di natura, inesorabile forza spirituale. Il bambino soffre nel sottomettersi a questa forza; per un adulto è quasi impossibile ricordare tutte le sofferenze che gli è costato da bambino l'obbedire alle innumerevoli esortazioni paterne: non tirar fuori la lingua, non fare il verso alle persone, non sporcarsi, lavarsi dietro le orecchie. Questi ordini mettono il bambino di fron-

te ai postulati fondamentali della società. Egli è costretto a resistere alla pressione immediata dei suoi bisogni, a stabilire una distinzione fra se stesso e ciò che lo circonda, ad essere efficiente; in breve, se vogliamo prendere a prestito la terminologia freudiana, ad adottare un superego in cui prendono corpo tutti i princípî inculcatigli dal padre e da altre figure paterne. Il bambino non sa quale motivo stia dietro a tutte queste esigenze; egli obbedisce solo per non essere sgridato o punito o per paura di perdere l'affetto dei genitori di cui ha un profondo bisogno. Ma la sofferenza inseparabile dalla sottomissione persiste e nel bambino si sviluppa una profonda ostilità per il padre che infine si traduce in risentimento contro la civiltà stessa.

Il processo può essere particolarmente drastico se l'obbedienza è imposta non da un individuo ma da un gruppo, per esempio dagli altri bambini con cui il piccolo gioca o va a scuola. Quelli non discutono, picchiano. Quando la società industriale entra nella fase in cui il bambino viene costretto ad affrontare direttamente forze collettive, la funzione svolta nella sua economia psichica dal discorso e quindi dal pensiero diminuisce. Cosí la coscienza o superego si disintegra. A questo dobbiamo aggiungere la trasformazione dell'atteggiamento della madre, determinato dal passaggio a una razionalità formale. La psicanalisi in tutte le sue versioni ha certo recato immensi vantaggi a certi gruppi sociali urbani, ma nello stesso tempo ha fatto compiere un altro passo verso un atteggiamento piú razionalizzato e consapevole da parte della madre, dal cui amore istintivo dipende lo sviluppo del bambino. La madre si trasforma in una nurse, la sua gentilezza e la sua insistenza diventano gradualmente parte di una tecnica. Per quanti vantaggi la società possa trarre dall'avere trasformato la maternità in una scienza, l'individuo sarà privato di certe influenze potentissime in passato nella vita sociale.

L'odio per la civiltà non è solo (come vorrebbe l'interpretazione datane in certe opere psicanalitiche) la proiezione irrazionale di personali difficoltà psicologiche. L'adolescente si accorge che la rinuncia a soddisfare i suoi bisogni istintivi – tanto la società pretende da lui – non è compensata come merita; che per esempio la sublimazione degli istinti sessuali impostagli dalla civiltà non gli procura affatto la sicurezza

materiale in nome della quale questa sublimazione è predicata. L'industrialismo tende sempre piú a rendere i rapporti sessuali soggetti al dominio della società. La chiesa era riuscita a trovare un compromesso fra natura e società facendo del matrimonio un sacramento tollerando piú o meno gravi eccessi erotici e persino la prostituzione. Oggi il matrimonio diventa sempre piú il suggello di una sanzione sociale, il pedaggio pagato per entrare in un club maschile di cui le donne dettano le regole. Per le donne esso è anche un premio per il quale combattere, un premio fatto soprattutto di sicurezza garantita dalle leggi sociali. La ragazza che viola le convenzioni non è piú guardata con pietà o condannata perché ha compromesso irrimediabilmente il suo futuro in questo e nell'altro mondo; di lei si pensa semplicemente che non ha realizzato le possibilità che le erano offerte. È stupida, non tragica. L'accento cade tutto sull'utilità del matrimonio come strumento di uniformità nel meccanismo sociale; organizzazioni potenti ne controllano il buon funzionamento e l'industria del divertimento provvede a reclamizzarlo. Mentre la società si dà da fare per distruggere i piccoli rackets della prostituzione, che fanno dell'amore un commercio, la vita degli istinti viene adattata in tutti i campi e in misura sempre maggiore allo spirito della cultura commerciale. Le frustrazioni determinate da questa tendenza sono profondamente radicate nel processo di civilizzazione; vanno intese filogeneticamente, non solo ontogeneticamente, perché in una certa misura i complessi psicologici riproducono la storia primitiva della civiltà. È vero che nella fase odierna della civiltà questi processi primitivi si stanno riproducendo. A questo piú alto livello il conflitto si impernia intorno agli ideali in nome dei quali è imposta la rinuncia. Quel che riempie l'adolescente di sgomento è l'oscura e confusa consapevolezza che ragione, io, dominio e natura sono strettamente connessi l'uno con l'altro e quasi si identificano. Vede bene quanta distanza separi gli ideali che gli sono stati inculcati, le speranze che essi hanno fatto nascere in lui, dalla realtà a cui è costretto a sottomettersi. La sua ribellione è diretta contro il fatto che le apparenze della religiosità, del distacco dalla natura, di infinita superiorità nascondono il dominio del piú forte o del piú furbo.

Questa scoperta può aggiungere al carattere di colui che la compie uno di questi due importanti elementi: ribellione o rassegnazione. L'individuo ribelle si opporrà a ogni tentativo pragmatico di riconciliare le esigenze della verità con le irrazionalità dell'esistenza. Piuttosto che sacrificare la verità conformandosi alle norme prevalenti vorrà ad ogni costo esprimere nella sua vita quanta piú verità gli sarà possibile sia in teoria sia in pratica. La sua sarà una vita di lotta ed egli dovrà affrontare il rischio di rimanere completamente solo. Sull'ostilità irrazionale che lo porterebbe a proiettare sul mondo le difficoltà della sua vita intima prevale la volontà appassionata di realizzare quello che il padre rappresentava per la sua fantasia infantile, cioè la verità stessa. Questo tipo di giovane – ammesso che sia un tipo – prende sul serio quello che gli hanno insegnato. Se non altro riesce a condurre il processo di interiorizzazione fino al punto di ribellarsi all'autorità esterna e al cieco culto della cosiddetta realtà. Non si perita a confrontare la realtà con la verità a gettar luce sul contrasto fra ideali e realtà presente. La sua critica teorica e pratica è una riaffermazione negativa della fede nutrita da bambino.

L'altro elemento, la rassegnazione, è quello fatto proprio dalla maggioranza. Benché la maggior parte degli uomini non perda mai l'abitudine di addossare al mondo la responsabilità di tutti i suoi guai, quelli che sono troppo deboli per prendere posizione contro la realtà non hanno altra scelta che rinunciare a se stessi identificandosi con essa. Non si riconciliano razionalmente con la civiltà ma le si inchinano segretamente, accettando l'identità di ragione e dominio, di civiltà e ideale anche se fanno spallucce. Il cinismo bene informato è un'altra variante del conformismo. Questa gente accetta volenterosamente o si costringe ad accettare il dominio del piú forte come se fosse una legge eterna. La loro vita è uno sforzo continuo di reprimere e umiliare la natura dentro e fuori di sé e di identificarsi con i suoi surrogati piú potenti: la razza, la patria, i capi, le cricche, la tradizione. Per loro tutte queste parole indicano una sola e identica cosa: la realtà cui non ci si può opporre, che si deve anzi onorare e obbedire. Tuttavia i loro impulsi naturali, quelli che li porterebbero ad opporsi alle esigenze della civiltà, vivono in segreto dentro di loro. In termini psicanalitici si potrebbe dire che

l'individuo sottomesso e rassegnato è quello il cui inconscio si è fermato al livello della rivolta repressa contro i genitori. Questa rivolta si manifesta in un conformismo servizievole o nel delitto, a seconda delle condizioni sociali o individuali di ciascuno. L'individuo ribelle rimane fedele al suo superego e in un certo senso all'immagine del padre. Ma la resistenza che un uomo oppone al mondo non si può spiegare solo con un conflitto non risolto fra il bambino e i genitori; anzi è capace di resistere solo chi ha superato e trasceso quel conflitto. Il motivo vero del suo atteggiamento sta nell'essersi reso conto che la realtà non è «vera»; e a questa consapevolezza egli arriva mettendo a confronto i genitori con gli ideali che essi affermano di rappresentare.

Il mutamento avvenuto nei rapporti tra figli e genitori – la vita economica moderna porta con sé in misura sempre maggiore il trasferimento delle loro funzioni educative alla scuola e a gruppi sociali – spiega in buona parte il graduale venir meno della resistenza individuale alle prevalenti tendenze sociali. Per comprendere certi fenomeni di psicologia di massa che hanno avuto una parte di primo piano nella storia piú recente dovremo però dedicare speciale attenzione a un particolare meccanismo psicologico.

Gli autori moderni ci dicono che l'istinto mimetico del bambino, la sua tendenza a imitare tutti e tutto, compresi i suoi stessi sentimenti, è uno dei mezzi di apprendimento, specialmente in quei primi stadi, ancora inconsci, di sviluppo che determinano il carattere dell'individuo, i suoi tipi di reazione, i suoi generali schemi di comportamento. Tutto il corpo è un organo d'espressione mimetica, e grazie appunto a questa facoltà l'uomo acquista un suo modo particolare di ridere e di piangere, di parlare e di giudicare. Solo in stadi successivi dell'infanzia questa imitazione inconscia è subordinata all'imitazione consapevole e a metodi razionali d'apprendimento. Questo spiega perché, per esempio, i gesti, le intonazioni della voce, il grado e il tipo di irritabilità, il portamento, in breve tutte le cosiddette caratteristiche naturali delle cosiddette razze, persistono grazie alla trasmissione ereditaria quando le cause ambientali che le potevano spiegare sono scomparse da gran tempo. Le reazioni e i gesti di un prospero uomo d'affari ebreo riflettono a volte la paura in cui i suoi avi hanno vissuto; perché i modi dell'individuo non

sono tanto frutto di un'educazione razionale quanto vestigia ataviche dovute a una tradizione mimetica.

Nella crisi odierna il problema del mimetismo è particolarmente urgente: la civiltà nasce dai naturali istinti mimetici dell'uomo ma li deve trascendere e sublimare. Il progresso culturale dell'umanità e l'educazione individuale, cioè i processi filogenetici e ontogenetici della civilizzazione, consistono in buona parte nel convertire gli atteggiamenti mimetici in atteggiamenti razionali. Nello stesso modo come i selvaggi devono imparare che trattando il terreno nel modo adatto otterranno prodotti migliori che non praticando riti magici cosí il bambino moderno deve imparare a dominare i suoi istinti mimetici e a indirizzarli a uno scopo preciso. L'adattamento consapevole e infine il dominio sostituiscono le varie forme di mimetismo. Il progresso della scienza rappresenta la manifestazione teoretica di questa trasformazione: la formula prende il posto dell'immagine, la calcolatrice soppianta le danze rituali. Adattarsi significa identificarsi con il mondo degli oggetti per amore della propria sopravvivenza. Questo intenzionale (che è il contrario di riflessivo) identificarsi con l'ambiente è un universale principio di civiltà.

La religione ebraica e la cristiana furono due tentativi di dare un senso a questa repressione di bisogni primitivi, di trasformare la cieca rassegnazione in comprensione e speranza. Raggiunsero lo scopo grazie alla dottrina messianica dell'eternità dell'anima e dell'eterna beatitudine personale. Le scuole filosofiche europee cercarono di sviluppare questo retaggio religioso per mezzo del ragionamento critico, e persino quelle di tendenza negativa o atea tennero vive quelle idee rifiutandosi di rispettare i confini della religione neutralizzata e di considerare quest'ultima come un campo a sé. Le grandi rivoluzioni eredi delle scuole filosofiche trasferirono in gran parte le fedi assolute delle masse al campo politico. Però il nazionalismo dell'età moderna non ha saputo evidentemente ispirare alle masse una fede pari a quella ispirata loro dalla religione, una fede cosí ardente da diventare una ragione di vita. I francesi andarono di buon animo a morire per la loro patria e il loro imperatore, ma nelle tanto celebrate riforme sociali di quest'ultimo non trovarono abbastanza speranza da poterne vivere. La restaurazione del cattolicesimo per opera di Napoleone lascia capire che le masse non riu-

scirono a sopportare la dolorosa repressione di istinti naturali imposta dal suo programma politico e sociale senza il conforto del soprannaturale. Quel che accade nella Russia moderna ispira riflessioni dello stesso tenore.

Se l'uomo non può sperare che rinunciando al suo istinto mimetico giungerà a realizzare pienamente le sue possibilità, quell'istinto se ne starà sempre in agguato, pronto a prorompere come una forza distruttiva. In altre parole, se non esiste altra norma fuorché lo status quo, se la ragione non sa offrire altra speranza fuorché quella di conservare ciò che esiste cosí com'è e persino di accrescerne la pressione, l'istinto mimetico non è veramente superato: gli uomini vi ritornano in forma regressiva e deformata. Come i pudibondi censori che dappertutto vedono pornografia, si abbandonano con odio e disprezzo ad impulsi proibiti. Le masse dominate si identificano facilmente con la forza che le domina; solo servendola, anzi, possono dare via libera ai loro imperiosi istinti mimetici, soddisfare il loro bisogno di espressione. Reagiscono all'oppressione con l'imitazione, con un desiderio implacabile di perseguitare; e questo desiderio viene poi utilizzato a sua volta per mantenere in vita il sistema che gli dà origine. Sotto questo rispetto l'uomo moderno non è molto diverso dai suoi antenati del medioevo fuorché nella scelta delle vittime. Proscritti politici, i membri di eccentriche sette religiose come i *Bibelforscher* tedeschi, hanno preso il posto di streghe, stregoni ed eretici; e ci sono ancora gli ebrei. Chiunque abbia mai assistito a una riunione di nazisti in Germania sa che per oratori e pubblico il massimo piacere di quelle riunioni stava nella possibilità di dar via libera ad istinti mimetici socialmente repressi, si trattasse pure solo di mettere in ridicolo e di attaccare nemici razziali accusati di ostentare con impudenza le loro abitudini mimetiche. Il momento culminante di quelle riunioni veniva quando l'oratore impersonava un ebreo imitando colui che voleva distruggere. La rappresentazione destava la piú grande ilarità, perché si concedeva a un istinto naturale proibito di affermarsi senza timore di punizioni o di rimproveri.

Nessuno ha illustrato la profonda affinità antropologica fra ilarità, rabbia e imitazione meglio di quanto abbia fatto Victor Hugo ne *L'homme qui rit*. La scena alla Camera dei

Pari inglese, in cui il riso trionfa della verità, è, una magistrale lezione di psicologia sociale. Il passaggio è intitolato *Le tempeste umane sono piú maligne di quelle del mare*. Secondo Hugo il riso contiene sempre un elemento di crudeltà, e il riso delle folle è l'ilarità della follia. Nei nostri tempi di «forza attraverso la gioia», vi sono scrittori che si lasciano di molto indietro quei lords di cui scrive Hugo. Max Eastman difende l'ilarità come principio. Parlando del concetto di assoluto, egli dichiara: «Una delle nostre principali virtú sta nel fatto che quando sentiamo qualcuno parlare di cose del genere [cioè dell'assoluto] ci vien voglia di ridere. La risata anzi gioca fra noi la parte giocata in Germania da quello stesso "assoluto"». Nel diciottesimo secolo, la risata della filosofia davanti alle parole altisonanti suonava come una nota coraggiosa dalla forza liberatrice. Le parole altisonanti erano simboli della tirannia, e deriderle comportava il rischio della tortura e della morte. Nel ventesimo secolo, oggetto del riso non è piú la moltitudine ansiosa di conformismo ma l'eccentrico che ancora osa pensare con la testa sua [1]. Che questo intellettuale accostarsi all'antintellettualismo esprima una tendenza letteraria dei nostri giorni è dimostrato dal fatto che Charles Beard cita le opinioni di Eastman dichiarandosi d'accordo con esse [2]. Questa tendenza è però ben lungi dall'essere caratteristica dello spirito nazionale americano, come questi autori sembrano credere. Aprendo il primo volume di Emerson troviamo quella che Eastman chiamerebbe «un'intrusione dell'"assoluto"»: «Mentre contempliamo la natura della Giustizia e della Verità libere d'ogni velo, impariamo quale differenza corra fra l'assoluto e il condizionale o relativo. Percepiamo l'assoluto. Per cosí dire, esistiamo» [3]. Questo motivo è una delle idee che informano tutta l'opera di Emerson.

Certi tratti dei demagoghi moderni si spiegano col fatto ch'essi sfruttano intenzionalmente – e con cattive intenzioni – l'istinto mimetico. Spesso sono stati definiti attori da strapazzo. Si pensi per esempio a Goebbels, che a prima vista ap-

[1] Sulle diverse funzioni dello scetticismo nella storia, cfr. MAX HORKHEIMER, *Montaigne und die Funktion der Skepsis* (estratto inglese col titolo *Montaigne and the Changing Role of Skepticism*), «Zeitschrift für Sozialforschung», VII, 1938, I sgg.

[2] *The American Spirit*, New York 1942, p. 664.

[3] *Ibid.*, p. 57.

pariva come la caricatura del commesso viaggiatore ebreo di cui predicava la liquidazione. Mussolini sembrava una prima donna di provincia o un caporale da operetta. Quanto a Hitler, pareva che fosse andato a scuola da Charlie Chaplin; i suoi gesti bruschi ed esagerati ricordavano le caricature di uomini forti fatte da Chaplin nelle prime comiche. I demagoghi moderni in genere si comportano come ragazzi indisciplinati che normalmente sono sgridati o puniti dai genitori, dai maestri o da qualche persona attraverso cui agisce la forza repressiva della civiltà. Il loro effetto sul pubblico è dovuto in parte al fatto che, dando espressione a istinti repressi, sembrano ribellarsi apertamente alla civiltà e dar voce alla rivolta della natura. Ma la loro protesta non è genuina né spontanea; essi non dimenticano mai lo scopo delle loro esibizioni, non perdono mai di vista il loro fine, che è quello di tentar la natura ad unirsi alle forze di repressione da cui essa dev'essere schiacciata.

La civiltà occidentale non ha mai esercitato una presa molto forte sulle masse oppresse. La storia recente dimostra anzi che quando si presenta una crisi pochi dei sedicenti devoti della cultura sono pronti a correre rischi per difenderne gli ideali. Per un uomo capace di distinguere la verità dalla realtà, come le religioni e i sistemi filosofici piú validi hanno sempre fatto, migliaia non sono mai stati capaci di superare la tendenza a regredire ai loro istinti mimetici e ad altri impulsi atavici. La colpa non è tutta delle masse; per la grande maggioranza del genere umano la civiltà ha sempre significato costrizione – l'obbligo di crescere, di diventare adulti e di affrontare le responsabilità dell'esistenza – e significa ancora povertà. Persino i capi non sono andati immuni dagli effetti mutilanti con cui l'umanità paga i trionfi della tecnica. In altre parole, la grandissima maggioranza degli uomini non ha una «personalità».

Chi facesse appello alla loro intima dignità o alle loro potenziali capacità latenti desterebbe solo diffidenza, e ben a ragione, perché queste sono diventate parole vuote di significato, strumenti con cui si cerca di mantenerli in uno stato di soggezione. Ma al loro giustificato scetticismo si accompagna una tendenza profondamente radicata a trattare con brutalità e disprezzo la loro stessa «intima natura», a dominarla cosí come loro sono sempre stati dominati da padroni sen-

za pietà. Quando le dànno via libera, le loro azioni sono terribili come gli eccessi di schiavi diventati tiranni; il potere è l'unica cosa ch'essi rispettano e che quindi tentano di imitare.

Questo spiega la tragica impotenza delle argomentazioni in difesa della democrazia quando vengono contrapposte ai metodi del totalitarismo. Sotto la repubblica di Weimar, per esempio, il popolo tedesco rimase fedele alla costituzione e alla democrazia finché credette che dietro queste cose stesse un potere reale; ma non appena gli ideali e i principî della Repubblica entrarono in conflitto con gli interessi di forze economiche piú potenti, per gli agitatori totalitari il compito fu facile. Hitler fece appello agli istinti inconsci del suo pubblico dandogli a intendere che egli avrebbe saputo forgiare un potere in nome del quale si sarebbe posta fine all'oppressione esercitata dalla civiltà sulla natura. I metodi di persuasione razionale non saranno mai tanto efficaci, perché non sono congeniali con i repressi istinti primitivi di un popolo civilizzato solo superficialmente. Né la democrazia può sperar di emulare la propaganda totalitaria, a meno che si rassegni a compromettere il way of life democratico stimolando forze distruttive latenti nell'inconscio.

Se nella propaganda delle nazioni democratiche il recente conflitto mondiale fosse stato presentato come un conflitto non già di ideali e di interessi politici bensí di razze, probabilmente sarebbe stato in molti casi piú facile evocare gli istinti marziali dei loro cittadini. Ma c'è il pericolo che questi stessi istinti riescano fatali alla civiltà occidentale. In occasioni del genere, i termini «un'altra razza» assumono il significato di «una razza inferiore a quella umana, e quindi semplice natura». In mezzo alle masse, alcuni individui colgono l'occasione di identificarsi con l'ego sociale ufficiale e cosí perseguono ferocemente lo scopo che l'ego personale non è stato capace di raggiungere: quello di disciplinare la natura, di dominare gli istinti. Il superego, impotente in casa sua, diventa carnefice nella società. Questi individui hanno cosí la soddisfazione di sentirsi campioni della civiltà nello stesso momento in cui lasciano via libera ai loro desideri repressi; e siccome la loro ferocia non basta a far loro superare il conflitto interno, mentre c'è sempre abbondanza d'altri uomini su cui sfogarsi, il processo si ripete all'infinito; esso tende cosí alla distruzione totale.

Il rapporto fra il nazismo e la rivolta della natura fu complesso. In questa rivolta, per quanto «genuina», è sempre implicito un elemento regressivo; essa quindi si presenta dapprincipio come uno strumento prezioso a chi persegua fini reazionari. Senonché ai nostri giorni i fini reazionari si accompagnano a una rigorosa organizzazione e a una razionalizzazione spietata, al «progresso» quindi, in un certo senso. La rivolta «della natura» non fu quindi piú spontanea dei progroms nazisti che a un certo momento furono ordinati o quanto meno provocati dall'alto. La cricca al potere non fu la sola responsabile di questi episodi, dato che gran parte della popolazione, quando non vi partecipò attivamente, lasciò che si verificassero senza protestare; rimane vero però che queste atrocità, «naturali» quanto si vuole, furono provocate e dirette in conformità con un piano estremamente razionale. Nel fascismo moderno, la razionalità ha toccato un punto in cui non si contenta piú di reprimere semplicemente la natura; la razionalità adesso sfrutta la natura, incorporando nel proprio sistema gli istinti ribelli latenti nell'inconscio. I nazisti sfruttarono per i loro fini i desideri repressi del popolo tedesco. Quando iniziarono la scalata al potere con l'appoggio dei militari e degli industriali, i nazisti dovettero trovare il modo di tirar dalla loro le masse, i cui interessi materiali non coincidevano con i loro. Fecero appello agli strati piú arretrati della popolazione respinti ai margini della civiltà industriale, impoveriti dalle tecniche della produzione di massa: là, fra i contadini, i piccoli artigiani e fabbricanti, i venditori al minuto, le massaie, bisognava cercare i protagonisti della natura repressa, le vittime della ragione strumentalizzata. Senza l'appoggio attivo di questi gruppi i nazisti non sarebbero mai arrivati al potere.

I repressi istinti naturali vennero sfruttati nel modo meglio rispondente alle necessità del razionalismo nazista; e il processo stesso con cui venivano riaffermati portò alla negazione di essi. I piccoli produttori e mercanti che avevano dato man forte ai nazisti persero gli ultimi residui di indipendenza e furono ridotti alla condizione di funzionari del regime; non solo dovettero rinunciare alla loro specifica «natura» psicologica, ma il processo di coordinazione razionale danneggiò i loro interessi materiali; il loro tenor di vita peggiorò. Nello stesso modo, la ribellione contro la legge istitu-

zionalizzata si tramutò in arbitrio, in liberazione della forza bruta usata al servizio del potere costituito. La morale è chiara: l'apoteosi dell'ego e del principio di autoconservazione culmina nell'insicurezza dell'individuo, nella sua completa negazione. Senza dubbio la rivolta nazista della natura contro la civiltà non fu solo una facciata ideologica; sotto il peso del sistema nazista l'individualità si spezzò lasciando il posto a qualcosa di assai simile all'essere umano atomizzato, anarchico: quello che Spengler chiamò una volta «il nuovo uomo grezzo». La rivolta dell'uomo naturale – intendendo con questo termine gli strati arretrati della popolazione – contro il crescere della razionalità ha favorito il formalizzarsi della ragione e l'asservimento, anziché la liberazione, della natura. Sotto questo rispetto potremmo definire il fascismo una sintesi satanica di ragione e natura: il contrario di quella riconciliazione dei due principî opposti che la filosofia ha sempre sognato.

Questo è il processo storico di tutte le cosiddette rivolte della natura. Ogni volta che la natura è esaltata come principio supremo e diventa l'arma del pensiero contro il pensiero stesso e contro la civiltà, il pensiero manifesta una specie di ipocrisia, e la sua coscienza si fa inquieta; perché ha accettato in buona misura quello stesso principio contro il quale afferma di combattere. Sotto questo rispetto, non vi è molta differenza fra le lodi della vita rustica uscite dalla penna di un poeta della corte romana e il blaterare dei grossi industriali tedeschi a proposito del sangue, della terra, di una nazione felice di robusti contadini. Le une e l'altro servono alla propaganda dell'imperialismo. In realtà, la definizione del regime nazista come rivolta della natura diventò una menzogna nel momento stesso in cui esso divenne consapevole di sé come rivolta. Servo di quella stessa civiltà meccanizzata che affermava di respingere, ne fece proprie anche le tendenze repressive.

In America il problema della rivolta della natura è fondamentalmente diverso da quello europeo, giacché in quel paese la tradizione filosofica che considera la natura semplice prodotto dello spirito è assai piú debole che nel vecchio continente. Ma la tendenza a dominare la natura è egualmente forte, e perciò la struttura del pensiero americano rivela anch'essa la fatale e strettissima connessione fra dominio della

natura e rivolta di quest'ultima. Tale connessione è forse piú evidente che altrove nel darwinismo, che ha influenzato il pensiero americano piú di qualsiasi altra forza intellettuale, eccezion fatta per la tradizione teologica. Il pragmatismo ha tratto lo spunto dalla teoria dell'evoluzione e dell'adattamento, attinta o direttamente a Darwin o a qualche intermediario filosofico, in particolare a Spencer.

In forza della sua implicita umiltà nei confronti della natura, il darwinismo avrebbe potuto contribuire a riconciliarla con l'uomo. Ogni volta che questa teoria incoraggia lo spirito di umiltà – e lo ha fatto in molte occasioni – essa è decisamente superiore alle dottrine opposte e corrisponde all'elemento di resistenza di cui abbiamo parlato piú sopra in relazione all'ego. Tale umiltà è però assente dal darwinismo popolare, che permea molti aspetti della cultura di massa e della pubblica morale del nostro tempo. La dottrina della «sopravvivenza del piú adatto» non è piú una teoria di evoluzione organica che non pretende neanche lontanamente d'imporre imperativi etici alla società: espressa nei modi piú diversi, quest'idea è diventata l'assioma che sta alla base dell'etica e del comportamento.

Qualcuno si sorprenderà di veder messo il darwinismo fra le dottrine che riflettono la rivolta della natura contro la ragione: questa rivolta è infatti associata di consueto con il romanticismo, il sentimentale scontento della civiltà, il desiderio di tornare agli stadi primitivi della vita sociale o della natura umana. La dottrina di Darwin è certo scevra di questi elementi sentimentali; per nulla romantica, essa è un pollone dell'illuminismo. Oltre a rompere decisamente con uno dei fondamentali dogmi cristiani – che dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza – Darwin negò i concetti metafisici d'evoluzione che avevano tenuto il campo da Aristotele a Hegel. Egli vide l'evoluzione come un cieco susseguirsi di eventi in cui la sopravvivenza dipende dalla capacità di adattarsi alle condizioni di vita, piú che come lo svilupparsi di entità organiche in accordo con le loro entelechie.

Darwin fu essenzialmente uno scienziato, non un filosofo. Nonostante la sua personale religiosità, la dottrina filosofica che sta alla base delle sue idee fu nettamente positivistica. Cosí, il suo nome ha finito per rappresentare l'idea del dominio dell'uomo sulla natura in termini di senso comune; si

potrebbe persino dire che il concetto della sopravvivenza del piú adatto è semplicemente la traduzione, nel gergo proprio della storia naturale, dei concetti di ragione formalizzata. Nel darwinismo popolare, la ragione è solo un organo; lo spirito o la mente, una cosa della natura. Secondo un'interpretazione corrente la lotta per l'esistenza deve necessariamente, a grado a grado, attraverso il processo di selezione naturale, trarre dall'irragionevole il ragionevole. In altre parole la ragione, pur mentre svolge la funzione di dominare la natura, è ridotta alla condizione di una parte di essa: non è una facoltà indipendente ma qualcosa di organico, come i tentacoli o le mani, sviluppatosi nel corso del processo di adattamento alle condizioni naturali e che sopravvive perché si è rivelata uno strumento capace di dominarle, uno strumento particolarmente adatto agli scopi di procurare cibo all'uomo e di salvarlo dai pericoli. Come parte della natura la ragione è nello stesso tempo sua nemica: avversaria e nemica di ogni vita che non sia la sua.

L'idea implicita in tutta la metafisica idealistica – che cioè il mondo è in certo senso un prodotto dello spirito – si tramuta cosí nel suo opposto: lo spirito è un prodotto del mondo, dei processi della natura. Quindi, secondo il darwinismo popolare, la natura non ha bisogno della filosofia come proprio portavoce: la natura, possente e venerabile divinità, è sovrana piú che suddita. In ultima analisi il darwinismo dà quindi man forte alla natura ribelle contro ogni dottrina, teologica o filosofica, in cui la natura sia concepita come una forza che reprime ed oscura la verità: una verità che la ragione deve cercar di riconoscere. L'equazione di ragione e natura, in forza della quale la ragione è svilita e la natura esaltata nella sua primitività, è uno dei paradossi dell'era della razionalizzazione. La ragione soggettiva strumentalizzata o esalta la natura come pura vitalità o la disprezza come forza bruta, invece di considerarla un testo che la filosofia deve interpretare e che, quando sia letto nel modo giusto, racconterà una storia di infinite sofferenze. Senza commettere l'errore di porre natura e ragione su uno stesso piano, di identificarle l'una con l'altra, l'umanità può tentare di riconciliarle.

Nella teologia e nella metafisica tradizionali la natura era quasi sempre vista come male, mentre il naturale e il soprannaturale erano identificati col bene. Nel darwinismo popola-

re il buono è il bene adattato, e il valore di ciò a cui l'organismo si adatta o non viene neppur preso in considerazione oppure è misurato esclusivamente nei termini di un ulteriore adattamento. Ma adattarsi all'ambiente significa semplicemente essere capaci di tenergli testa, essere capaci di dominare le forze che ci assediano. Quindi la negazione teoretica dell'antagonismo fra spirito e natura – anche cosí com'è implicita nella dottrina dell'interrelazione fra le varie forme di vita organica, uomo compreso – in pratica si riduce spesso a un'adesione al principio del continuo e completo dominio dell'uomo sulla natura. Considerare la ragione un organo naturale non significa svuotarla della sua tendenza a dominare la natura né attribuirle maggiore capacità di riconciliarsi con quest'ultima. Al contrario, l'abdicazione dello spirito nel darwinismo popolare comporta il rifiuto di tutti quegli elementi spirituali che trascendono la funzione di adattamento e che quindi non sono strumenti di autoconservazione. La ragione rinuncia alla propria posizione di primato e si afferma semplice serva della selezione naturale. A prima vista, questa nuova ragione empirica sembra piú umile, nei confronti della natura, di quanto non fosse la ragione della tradizione metafisica; invece, piena di arroganza, disprezza e calpesta «lo spirito inutile» e respinge ogni teoria in cui la natura sia vista come qualcosa piú di uno stimolo all'attività dell'uomo. Le conseguenze di questo atteggiamento si fanno sentire non soltanto nella filosofia moderna.

Le dottrine che esaltano la natura o la primitività a spese dello spirito non favoriscono la riconciliazione con la natura: al contrario, incoraggiano l'insensibilità e la cecità nei confronti di essa. Ogni volta che sceglie deliberatamente la natura come suo principio l'uomo regredisce agli impulsi primitivi. I bambini sono crudeli nelle loro reazioni mimetiche, perché non comprendono le sofferenze della natura; quasi come gli animali, si trattano l'un l'altro con freddezza e indifferenza, e sappiamo che anche gli animali che vivono in gruppo sono isolati nel momento stesso in cui stanno insieme, benché naturalmente l'isolamento dell'individuo sia piú forte fra gli animali che vivono soli e nei gruppi di animali di speci diverse. Tutto questo sembra però in certa misura innocente; gli animali, e in un certo senso anche i bambini, non ragionano. Ma quando il filosofo e il politico abdicano

alla ragione arrendendosi alla realtà si ha una forma di regresso assai piú grave, e inevitabilmente si finisce per confondere la verità filosofica con una spietata autoconservazione e con la guerra.

Riassumendo, noi siamo in bene e in male gli eredi dell'illuminismo e del progresso tecnico. Rinnegandoli con il regresso a stadi piú primitivi non allevieremo la crisi permanente ch'essi hanno portato nella loro scia; al contrario, espedienti del genere servono solo a sostituire forme ragionevoli di dominio sociale con altre completamente barbariche. L'unico modo di aiutare la natura sta nel togliere ogni pastoia a quello che appare a torto il suo avversario, il pensiero indipendente.

Capitolo quarto

Trionfo e decadenza dell'individuo

La crisi della ragione trova espressione nella crisi dell'individuo, come strumento del quale la ragione aveva conosciuto i suoi trionfi. L'illusione nutrita dalla filosofia tradizionale nei confronti dell'individuo e della ragione – l'illusione cioè della loro eternità – si va perdendo. Un tempo l'individuo vedeva nella ragione solo uno strumento dell'io; ora si trova davanti al rovesciamento di questa deificazione dell'io. La macchina ha gettato a terra il conducente, e corre cieca nello spazio. Al culmine del processo di razionalizzazione, la ragione è diventata irrazionale e stupida. Il tema del nostro tempo è quello della conservazione dell'io, mentre non v'è piú nessun io da conservare. Di fronte a questo stato di cose, sarà bene che dedichiamo qualche riflessione al concetto di individuo.

Quando parliamo dell'individuo come entità storica intendiamo non solo l'esistenza spazio-temporale e sensoriale di un membro particolare della razza umana ma anche la sua consapevolezza della propria individualità di essere umano dotato di coscienza; di questa consapevolezza fa parte il riconoscimento della propria identità. Questa percezione dell'identità dell'io non è egualmente forte in tutte le persone. È piú chiara negli adulti che nei bambini, i quali devono imparare a chiamare se stessi «io» – la piú elementare affermazione di identità. Analogamente, fra i primitivi è piú debole che fra gli uomini civilizzati: l'indigeno investito da poco dalla dinamica della civiltà occidentale spesso appare molto incerto a proposito della sua identità: egli vive soltanto nelle gioie e nei dolori del momento, e sembra solo vagamente consapevole del fatto che come individuo dovrà continuare a vivere ed affrontare le vicende del domani. È appena neces-

sario notare che questa deficienza spiega in buona parte la diffusa convinzione che i primitivi siano pigri o bugiardi: l'accusa presuppone nell'accusato per l'appunto quel senso di identità che gli manca. Le qualità che si trovano in forma estrema fra i popoli oppressi – per esempio fra i negri – si manifestano come tendenza anche nei membri di classi sociali oppresse, cui manca il fondamento economico della proprietà ereditata: per esempio tra i « poveri bianchi » degli Stati Uniti meridionali. Se questi uomini oppressi non fossero condizionati all'imitazione dei loro superiori, le esortazioni della propaganda o degli educatori a coltivare la loro personalità apparirebbero loro, inevitabilmente, come espressioni di condiscendenza quando non d'ipocrisia: uno sforzo di cullarli in un senso di illusoria soddisfazione.

L'individualità presuppone il volontario sacrificio della soddisfazione immediata per amore della sicurezza materiale e spirituale; quando questa sicurezza appare irraggiungibile, non c'è piú molta ragione di negarsi i piaceri del momento. Perciò fra le masse l'individualità è assai meno integrata e stabile che in mezzo alla cosiddetta élite. D'altra parte, le élites si sono sempre preoccupate soprattutto del come conquistare e mantenere il potere. Oggi piú che mai al potere sociale si arriva attraverso il potere sulle cose; ma quanto piú intensamente l'individuo si preoccupa di acquistare un potere sulle cose, tanto piú le cose lo dominano e tanto piú egli perde ogni genuino carattere individuale e la sua mente si trasforma in un automa della ragione formalizzata.

La storia dell'individuo – anche nella Grecia antica, che non solo creò il concetto di individualità ma stabilí i modelli di tutta la cultura occidentale – è ancora in gran parte da scrivere. Il modello dell'individuo che emerge dalla massa è l'eroe greco: intrepido, pieno di fiducia in sé, egli trionfa nella lotta per la sopravvivenza e si emancipa, sia dalla tradizione sia dalla tribú. A storici come Jacob Burckhardt un tale eroe appare come l'incarnazione di un egoismo ingenuo e senza legge. Tuttavia, mentre il suo ego senza legge, espressione dello spirito di dominio, intensifica l'antagonismo fra l'individuo e la comunità con i suoi costumi, egli non ha idee chiare circa la natura del conflitto fra il suo ego e il mondo, e cosí cade ripetutamente preda di intrighi d'ogni genere. Le sue azioni, a volte terribili, non hanno origine in qualche

tratto del suo carattere, come malvagità o crudeltà, ma piú spesso nel desiderio di vendicare un delitto o di sfuggire a una maledizione. Il concetto di eroismo è inseparabile da quello di sacrificio: l'eroe tragico è figlio del conflitto fra la tribú e i suoi membri, un conflitto da cui l'individuo non esce mai vincitore. Si potrebbe dire che la vita dell'eroe non è tanto una manifestazione di individualità quanto un preludio alla nascita di questa, grazie all'accoppiarsi di auto-preservazione e sacrificio di sé. L'unico personaggio omerico che possiede una individualità, una personalità autonoma, è Ulisse; e Ulisse è troppo astuto per apparirci davvero eroico.

Il tipico individuo greco fiorí nell'età della polis, della città-stato, con il cristallizzarsi di una classe borghese. Nell'ideologia ateniese lo stato veniva prima dei cittadini ed era superiore ad essi. Ma questo predominio della polis facilitò, anziché ostacolarlo, il fiorire dell'individuo: portò a un equilibrio tra lo stato e i suoi membri, tra libertà individuale e benessere comune, in nessun luogo illustrato con piú eloquenza che nell'orazione funebre di Pericle. In un passo famoso della *Politica*[1]. Aristotele descrive il «borghese» greco come un individuo che possedendo insieme il coraggio dell'europeo e l'intelligenza dell'asiatico – cioè combinando la capacità di autoconservazione con la riflessione – ha imparato a dominare gli altri senza perdere la propria libertà. La razza ellenica, dice Aristotele, «se si potesse darle forma di stato, dominerebbe il mondo». Piú di una volta, nei momenti di massima fioritura della cultura urbana – per esempio a Firenze nel quindicesimo secolo – si raggiunse un analogo equilibrio di forze psicologiche. Le fortune dell'individuo sono sempre state legate allo sviluppo della società urbana: l'abitante della città è l'individuo per eccellenza. I grandi individualisti che criticarono la vita delle città, come Rousseau e Tolstoj, in realtà avevano le loro radici intellettuali nelle tradizioni urbane; la fuga di Thoreau nei boschi fu concepita da uno studioso della polis greca piú che da un contadino. In questi uomini, l'avversione individualistica per la civiltà si nutrí dei frutti della civiltà stessa. L'antagonismo fra l'individualità e le condizioni economiche e sociali della sua esistenza è un elemento essenziale dell'individualità stes-

[1] *Politica*, VII, 7, 1327b.

sa. Oggi questo antagonismo ha lasciato il posto, nella coscienza degli individui, al desiderio di adattarsi alla realtà. Il processo è sintomatico della presente crisi dell'individuo, che a sua volta riflette il venir meno della idea tradizionale di città che per venticinque secoli ha dominato la storia occidentale.

Platone fece il primo tentativo sistematico di elaborare una dottrina dell'individualità in accordo con gli ideali della polis. Concepí l'uomo e lo stato come strutture armoniose e interdipendenti di intelligenza, desiderio e coraggio, strutture bene organizzate soprattutto là dove la suddivisione del lavoro corrisponde ai diversi aspetti della tripartita psiche dell'uomo. Nella sua *Repubblica*, egli progetta un equilibrio fra libertà individuale e controllo di gruppo, nell'interesse della comunità. Uno dei motivi conduttori dell'opera è il tentativo di mostrare l'armonia che regna, nella repubblica platonica, in campo pratico, in quello teoretico e fra l'uno e l'altro. In campo pratico, l'armonia si consegue assegnando a ogni classe sociale la sua funzione e i suoi diritti, e dando alla società una struttura rispondente alla natura dei suoi membri. In campo teoretico, si giunge all'armonia grazie a un sistema che assegna a ogni «forma» un posto appropriato nella gerarchia universale e assicura la «partecipazione» di ogni individuo agli archetipi ideali. Dato che questa grande catena di essere è eterna, l'individuo è predeterminato; il valore di ogni individuo viene stabilito alla luce di una teologia preesistente.

L'ontologia di Platone conserva molti elementi delle cosmogonie arcaiche in cui tutta la vita è governata da forze irresistibili e inflessibili; è assurdo da parte dell'uomo cercar di sfuggire al fato, come sarebbe assurdo da parte di un qualsiasi altro organismo della natura cercar di sfuggire al ritmo delle stagioni o al ciclo naturale di vita e morte. Nell'ammirare le vastissime prospettive dell'universo platonico, non dimentichiamo però che esse presuppongono una società nutrita dal lavoro degli schiavi, e che anzi da quella società traggono radice. Da una parte Platone apre la strada all'individualismo là dove afferma che l'uomo crea se stesso, per lo meno nella misura in cui attua le sue innate potenzialità; dall'altra, Aristotele trae le legittime conseguenze della dottrina platonica quando scrive che alcuni sono nati schiavi ed al-

tri liberi e che la virtú dello schiavo, come quella delle donne e dei bambini, consiste nell'obbedienza. Secondo questa dottrina solo gli uomini liberi possono aspirare a quel tipo di armonia che nasce dalla competizione e dall'accordo.

È implicita nel sistema di Platone l'idea di una ragione oggettiva, non già soggettiva o formalizzata. Questo contribuisce a spiegare la sua concretezza e nello stesso tempo il suo distacco dalla natura umana. Un elemento di freddezza è presente in molte famose ontologie che attribuiscono il massimo valore all'armonia della personalità: anche nella dottrina goethiana, apparentemente ispirata a una cosí serena benignità, per non parlare della visione di un cosmo armonioso nella filosofia medievale. La personalità è il microcosmo in cui si riflette un'immutabile gerarchia sociale e naturale. L'insistenza su un ordine immutabile dell'universo, in cui è implicita una visione statica della storia, preclude la speranza di una progressiva emancipazione del soggetto da una condizione di eterna infanzia cosí nella comunità come nella natura. La transizione dalla ragione oggettiva alla soggettiva fu un processo storico necessario.

Dobbiamo osservare però, sia pure brevemente, che il concetto di progresso non è meno problematico, e che in esso è presente lo stesso elemento di freddezza. Se le ontologie ipostatizzano indirettamente le forze della natura oggettivando i concetti, e cosí favoriscono il dominio dell'uomo sulla natura, la dottrina del progresso ipostatizza direttamente l'ideale del dominio sulla natura e infine degenera in una mitologia di seconda mano. Il movimento come fine a se stesso, isolato dal suo contesto sociale, non piú visto in rapporto con il suo fine umano, diventa solo un'illusione di movimento. Innalzando il progresso a ideale supremo non si tiene conto del carattere contraddittorio di ogni progresso, anche in una società dinamica. Non per caso nel testo fondamentale della filosofia occidentale – la *Metafisica* di Aristotele – l'idea di dinamismo universale poté essere messa in diretto rapporto con quella d'un Primo Motore immobile. Il cieco sviluppo della tecnica rafforza l'oppressione sociale, e ad ogni passo lo sfruttamento minaccia di trasformare il progresso nel suo contrario, la barbarie completa. Cosí l'ontologia statica come la dottrina del progresso – sia le filosofie oggettivistiche sia quelle soggettivistiche – dimenticano l'uomo.

Socrate – meno formale, piú «negativo» dei suoi discepoli Platone ed Aristotele – fu il vero araldo dell'idea astratta di individualità, il primo ad affermare esplicitamente l'autonomia dell'individuo. Affermando l'esistenza di una coscienza individuale, Socrate sollevò il rapporto fra individuo e universo a un nuovo livello. L'equilibrio fra l'uno e l'altro non fu piú visto come una ripetizione dell'armonia esistente all'interno della polis; al contrario, l'universale venne concepito come una verità intima, che quasi si dimostra da sé, e che si manifesta nello spirito dell'uomo. Per Socrate, continuatore dei grandi sofisti, desiderare e persino fare la cosa giusta senza riflettere non era abbastanza: la scelta cosciente era *conditio sine qua non* della vita virtuosa. Di qui il conflitto insanabile con i giudici ateniesi, che rappresentavano il costume e il culto consacrati dalla tradizione. Il processo di Socrate [1] segna nella storia della cultura il punto in cui la coscienza individuale e lo stato, l'ideale e il reale, cominciano a essere separati come da un abisso. Il soggetto comincia a pensare a se stesso – contrapposto alla realtà – come alla piú alta di tutte le idee. Gradualmente, via via che cresceva la sua importanza nel mondo antico, svaní l'interesse per la realtà; sempre piú la filosofia assunse il carattere di una ricerca di consolazione attraverso intime armonie. La società ellenistica è tutta permeata delle filosofie postsocratiche della rassegnazione; per esempio la stoica, la quale insegna all'uomo che suo scopo supremo dev'essere l'autarchia, la capacità di bastare a se stesso, e che tale scopo si raggiunge col non desiderare nulla, non già col possedere tutto il necessario ad una vita indipendente. Lungo questa strada dell'apatia e del rifiuto del dolore si giunse alla dissociazione dell'individuo dalla comunità, e alla concomitante dissociazione dell'ideale dal reale. Rinunciando alla prerogativa di plasmare la realtà ad immagine della verità, l'individuo si sottomette alla tirannia.

La morale anche questa volta è chiara: l'individualità è menomata quando ciascuno decide di far parte per se stesso. Quando l'uomo comune rinuncia a partecipare alla vita politica, la società tende a tornare alla legge della giungla, che cancella ogni vestigio di individualità. L'idea di un assoluto

[1] Cfr. l'analisi del processo di Socrate nella *Storia della filosofia* di Hegel.

isolamento individuale è sempre stata un'illusione. Le piú apprezzate qualità personali, come l'indipendenza, l'amore per la libertà, la capacità di simpatia, il senso della giustizia, sono virtú sociali oltre che individuali. L'individuo pienamente sviluppato è il frutto supremo di una società pienamente sviluppata; l'emancipazione dell'individuo non sta nella sua emancipazione dalla società bensí nel superamento di quella «atomizzazione» sociale che può raggiungere il culmine in periodi di collettivizzazione e di cultura di massa.

L'individuo cristiano emerse dalle rovine della società ellenistica. Si potrebbe pensare che, di fronte a un dio infinito e trascendente, l'individuo cristiano sia infinitamente piccolo e indifeso; che egli sia una contraddizione in termini, giacché il prezzo della salvezza eterna è la completa rinuncia a se stessi. In realtà, l'aspirazione all'individualità fu immensamente rinvigorita dalla dottrina che la vita sulla terra è solo un interludio nella storia eterna dell'anima. Il valore dell'anima fu esaltato dall'idea di eguaglianza implicita nella dottrina che dio aveva creato l'uomo a sua immagine e che Cristo aveva sofferto il martirio della croce per il bene di tutto il genere umano. Il concetto dell'anima come «intima luce», come dimora di dio, nacque solo con il cristianesimo; e per contrasto tutta l'antichità sembra fredda e vuota. Di fronte alle dottrine del Vangelo, alle storie dei semplici pescatori e falegnami di Galilea, i capolavori della letteratura greca appaiono muti, senz'anima – privi per l'appunto di quella «luce intima» – e i personaggi piú famosi dell'antichità appaiono rozzi e barbarici.

Nel cristianesimo l'ego umano e la natura finita non sono antagonisti come nel severo monoteismo ebraico. Cristo è il mediatore fra la verità infinita e la finita esistenza umana: perciò l'agostinismo tradizionale, che esalta l'anima condannando la natura, alla fine fu sconfitto dall'aristotelismo tomistico, grande tentativo di riconciliare il mondo ideale con l'empirico. In netto contrasto con le religioni avverse e con le filosofie etiche ellenistiche il cristianesimo associa la rinuncia, che è dominio degli istinti naturali, con l'amore universale che informa di sé ogni atto. L'idea di autoconservazione si tramuta in un principio metafisico che garantisce all'anima la vita eterna; negando valore al suo ego empirico l'individuo acquista una nuova complessità e profondità.

Come lo spirito è solo un elemento della natura finché persevera nella sua lotta contro di essa, cosí l'individuo fino a quando rimane solo l'incarnazione di un ego definito dalla coordinazione delle sue funzioni al servizio dell'autoconservazione, è solo uno specimen biologico. L'uomo diventò un individuo quando cominciò a venir meno la coesione sociale ed egli cominciò ad essere consapevole della differenza fra la sua vita e quella della collettività sin allora creduta eterna. La morte assunse un aspetto crudele, implacabile, e la vita dell'individuo divenne un valore assoluto e insostituibile. Amleto, spesso definito il primo individuo veramente moderno, incarna l'idea di individualità appunto perché teme l'irrevocabilità della morte, sente il terrore dell'abisso. La profondità delle sue riflessioni metafisiche, le sottili sfumature del suo pensiero presuppongono il condizionamento del cristianesimo. Pur avendo perso la fede cristiana, Amleto, buon discepolo di Montaigne, conservò la sua anima cristiana; e in un certo senso questo segna davvero la nascita dell'individuo moderno. Il cristianesimo creò il principio di individualità con la sua dottrina dell'anima immortale, immagine di dio, ma nello stesso tempo relativizzò la concreta individualità mortale. L'umanesimo rinascimentale continuò a credere nel valore assoluto dell'individuo cosí com'era stato concepito dal cristianesimo, ma affermò tale valore come assoluto, cristallizzandolo ma preparandone anche la distruzione. Per Amleto infatti l'individuo è entità assoluta e nello stesso tempo priva di valore.

Con la negazione stessa della volontà di autoconservazione su questa terra per amore della salvezza dell'anima eterna, il cristianesimo affermò il valore infinito di ogni uomo; e l'idea permeò anche i sistemi non cristiani o anticristiani del mondo occidentale. Certo, il prezzo di questo fu la repressione degli istinti vitali e – dato che a reprimerli l'uomo non è mai riuscito – l'insincerità che pervade la nostra cultura. Tuttavia, questa stessa interiorizzazione esalta l'individualità. Negando se stesso, imitando il sacrificio di Cristo, l'individuo acquista una nuova dimensione, un nuovo ideale su cui modellare la sua vita terrena.

Si potrebbe mostrare come la dottrina cristiana dell'amore, della caritas, sulle prime accolta con favore dai gruppi al potere, in seguito si sviluppasse per conto proprio, e come

l'anima cristiana alla fine riaffermasse la propria indipendenza dall'organizzazione che l'aveva nutrita e aveva propagandato l'idea della sua supremazia, cioè la chiesa. Quest'ultima volle estendere il suo dominio anche alla vita intima dell'uomo, una sfera che le istituzioni sociali dell'antichità classica non avevano mai cercato di invadere. Alla fine del medioevo i fedeli eludevano in misura sempre crescente i controlli sia temporali sia spirituali della chiesa. C'è un sorprendente parallelismo tra la Riforma e l'illuminismo filosofico, per quanto riguarda l'idea di individuo.

Nell'era della libera iniziativa, la cosiddetta era dell'individualismo, l'individualità fu subordinata nel modo piú completo a una ragione preoccupata solo della propria sopravvivenza. L'idea di individualità si liberò allora di ogni elemento metafisico per diventare solo una sintesi degli interessi materiali dell'individuo. Non c'è bisogno di spendere molte parole per dimostrare che questo non la salvò dall'essere usata come una pedina dagli ideologi. L'individualismo è l'essenza stessa della teoria e della pratica del liberalismo borghese, per il quale il progresso della società avviene attraverso l'interazione automatica degli interessi contrastanti su un mercato libero. L'individuo può conservare la propria qualità di essere sociale solo perseguendo i suoi interessi a lunga scadenza a spese dell'effimero piacere immediato. Le qualità forgiate dalla disciplina ascetica del cristianesimo furono rinvigorite dalla dottrina del liberalismo. L'individuo borghese non credeva necessariamente all'esistenza di un antagonismo fra lui e la collettività, ma si credeva, o era convinto a credersi, membro di una società che poteva raggiungere il piú alto grado di armonia solo attraverso la libera competizione di interessi individuali.

Si può dire che il liberalismo considerasse se stesso l'inventore e il difensore di un'utopia ormai tradotta in realtà: una realtà che sarebbe diventata perfetta non appena si fosse trovato rimedio a qualche fastidioso difetto.

La colpa di queste piccole imperfezioni non ricadeva però sul principio liberale bensí su deplorevoli ostacoli non liberali che impedivano al principio di attuarsi nel modo piú completo. Il principio del liberalismo ha portato all'uniformità attraverso quel principio livellatore del commercio e dello scambio che teneva insieme la società liberale. La mo-

nade, simbolo secentesco dell'individuo economico atomistico della società borghese, diventò un tipo sociale. Il perseguimento dell'interesse personale isolava le monadi l'una dall'altra, ma nello stesso tempo tendeva a renderle sempre piú simili l'una all'altra. Nel nostro tempo di grandi combinat economici e di cultura di massa, il principio dell'uniformità si libera della maschera individualistica, è proclamato apertamente e innalzato al livello di un ideale fine a se stesso.

Al suo nascere, il liberalismo fu caratterizzato dall'esistenza di una moltitudine di imprenditori indipendenti che avevano cura delle rispettive proprietà e le difendevano contro le forze sociali antagoniste. I movimenti del mercato e la tendenza generale della produzione erano determinati dalle esigenze economiche delle loro imprese. Mercanti e industriali dovevano essere pronti ad affrontare tutte le eventualità economiche e politiche; questa necessità li spinse ad imparare quanto potevano dal passato e a formulare piani per il futuro. Dovevano pensare con la testa loro, e benché la tanto vantata indipendenza del loro pensiero fosse in certa misura illusoria, il loro pensiero era peraltro oggettivo quanto bastava per servire gli interessi della società in una data forma e in un dato periodo. La società dei proprietari borghesi – e pensiamo soprattutto a quelli che fungevano da mediatori nel commercio e agli industriali d'un certo tipo – dovevano incoraggiare il libero pensiero, anche se questo poteva non andare d'accordo con i loro particolari interessi. L'impresa stessa – che, a quanto si supponeva, sarebbe stata trasmessa in eredità ai figli dei figli – dava alle deliberazioni dell'uomo d'affari una singolare ampiezza di prospettive, in quanto egli guardava ben oltre i limiti della sua esistenza personale. La sua individualità era quella del produttore di beni materiali, fiero di sé e del gruppo sociale cui apparteneva, convinto che la comunità e lo stato riposassero su di lui e su uomini come lui, tutti dichiaratamente stimolati dall'incentivo del guadagno materiale. La sua certezza di rispondere nel modo giusto alla sfida di un mondo la cui forza animatrice era la volontà di guadagno si esprimeva nel suo ego imperioso ma equilibrato, difensore di interessi che trascendevano le sue necessità immediate.

In questa età di big business, l'imprenditore indipendente non è piú un personaggio tipico. L'uomo comune trova

sempre piú difficile fare progetti non solo per i suoi eredi ma persino per il proprio lontano futuro. All'individuo contemporaneo si offrono forse piú possibilità che ai suoi avi, ma le sue prospettive concrete sono a scadenza sempre piú breve. Le sue decisioni non hanno piú di mira un futuro ben preciso nella sua mente; egli pensa semplicemente che non sarà del tutto perduto se conserverà la propria abilità nel lavoro e rimarrà aggrappato alla sua impresa, alla sua società, al suo sindacato. Cosí, il soggetto individuale della ragione diventa un ego rattrappito, prigioniero d'un fuggevole presente, che non sa piú come far uso delle funzioni intellettuali grazie alle quali era un tempo capace di trascendere la sua posizione presente nella realtà. Queste funzioni vengono svolte oggi dalle grandi forze economiche e sociali. Il futuro dell'individuo dipende sempre meno dalla sua prudenza e sempre piú dalle lotte nazionali e internazionali dei colossi del potere. L'individualità ha perso la sua base economica.

L'uomo ha però ancora qualche capacità di resistenza. Il pessimismo sociale è smentito in parte dal fatto che, nonostante l'assalto continuo di modelli collettivi, il senso dell'umanità è ancora vivo se non nell'individuo come membro di gruppi sociali per lo meno nell'individuo finché è solo. Ma il peso della realtà sociale odierna sulla vita dell'uomo medio è tale che ormai predomina il tipo «rassegnato» di cui abbiamo parlato piú sopra. Dal momento in cui nasce, l'individuo si sente continuamente ripetere una lezione: c'è un solo modo di farsi strada nel mondo, e cioè rinunciare alla speranza di realizzare pienamente se stesso. Il successo si consegue solo attraverso l'imitazione. Egli risponde a ciò che sente e vede attorno a sé – non solo consapevolmente ma con tutto il suo essere – imitando i tratti e gli atteggiamenti di tutte le collettività di cui entra a far parte: il gruppo dei bambini con cui gioca, i compagni di classe, la squadra atletica e tutti gli altri gruppi che, come è stato notato, impongono un'uniformità piú rigorosa, una rinuncia piú radicale alle eccentricità personali di quelle che abbiano mai saputo imporre un padre o un educatore del diciannovesimo secolo. Riecheggiando, imitando, copiando coloro che lo circondano, adattandosi a tutti i potenti gruppi di cui entra a far parte, trasformandosi da essere umano in membro d'un'organizzazione, sacrificando le proprie potenzialità alla buona

volontà e alla capacità di adattarsi a quelle organizzazioni e di ottenere una certa influenza nell'ambito di esse, l'individuo riesce a sopravvivere. Deve dunque la salvezza al piú antico espediente biologico di sopravvivenza, il mimetismo.

Come il bambino ripete le parole della madre e il ragazzo imita i modi brutali dei piú anziani che lo maltrattano, cosí attraverso la ricreazione commercializzata e la propaganda popolare – che diventano sempre piú difficili a distinguersi l'una dall'altra – il gigantesco altoparlante della cultura industriale raddoppia senza fine la superficie della realtà. Con tutti i suoi trucchi ingegnosi l'industria del divertimento riproduce banali scene di vita che tuttavia traggono in inganno perché la perfezione tecnica della riproduzione fa velo alla falsificazione del contenuto ideologico o all'arbitrarietà dell'introduzione d'un tale contenuto. Questa riproduzione non ha nulla a che vedere con la grande arte realistica che dipinge la realtà cosí com'è al fine di giudicarla. La moderna cultura di massa, pur attingendo liberamente a valori culturali ormai stantii, glorifica il mondo com'è. Il cinema, la radio, le biografie e i romanzi popolari, tutti intonano uno stesso ritornello: questa è la realtà com'è, come dev'essere e come sempre sarà.

Anche le parole che potrebbero esprimere la speranza di qualcosa d'altro, qualcosa di diverso dal successo materiale, sono state piegate al servizio della cultura di massa. L'idea di beatitudine eterna e tutto ciò che riguarda l'assoluto sono stati ridotti a una funzione di edificazione religiosa concepita come un'attività del tempo libero; sono entrati a far parte del gergo delle scuole domenicali. Altrettanto banale è diventata l'idea di felicità: per felicità s'intende oggi condurre quel tipo di vita normale che il pensiero religioso serio ha tanto spesso criticato. L'idea stessa di verità è stata ridotta alla funzione di uno strumento utile al controllo della natura, e la realizzazione delle innumerevoli possibilità insite nell'uomo è considerata un lusso. Il pensiero che non serve agli interessi di un gruppo costituito o agli scopi della produzione industriale è considerato inutile o superfluo. Paradossalmente una società che lascia in ozio gran parte delle sue macchine mentre nel mondo c'è ancora tanta gente che soffre la fame, una società che dedica innumerevoli ore di lavoro a una pubblicità che sta portando il mondo verso l'idiozia e al-

la produzione di strumenti di distruzione, paradossalmente, dicevo, una società che si permette ed è costretta a permettersi di questi lussi ha fatto dell'utilità il suo vangelo.

Dato che la società moderna è una totalità, la decadenza dell'individuo tocca i gruppi sociali inferiori come i superiori, l'operaio non meno dell'uomo d'affari. Uno degli attributi piú importanti dell'individuo, la spontaneità d'azione, che cominciò a declinare col capitalismo in conseguenza della parziale eliminazione della concorrenza, ebbe una parte essenziale nella teoria socialista. Ma oggi la spontaneità della classe operaia è infirmata dalla generale dissoluzione dell'individualità; le teorie critiche formulate dai grandi pensatori politici e sociali del diciannovesimo secolo esercitano una presa sempre piú debole. Influenti organizzatori sindacali noti come campioni del progresso attribuiscono il trionfo del fascismo in Germania al fatto che la classe operaia tedesca attribuiva un'importanza sproporzionata al pensiero teoretico. È vero il contrario: non il pensiero teoretico bensí la sua decadenza favorisce l'obbedienza ai poteri costituiti, siano questi rappresentati dai gruppi che controllano il capitale o da quelli che controllano il lavoro. È vero però che le masse, nonostante la loro duttilità, non si sono completamente arrese al processo di collettivizzazione. Benché, sotto la pressione della realtà pragmatica dei nostri giorni, l'uomo identifichi se stesso con la funzione che svolge nel sistema, benché egli reprima disperatamente ogni altro impulso in se stesso e negli altri, la rabbia che lo prende quando acquista coscienza di un desiderio non «integrato» e non inquadrabile negli schemi esistenti è il sintomo di uno scontento che cova sotto la cenere. Questo scontento, se venisse meno la repressione, si volgerebbe contro tutto l'ordine sociale, che ha un'intrinseca tendenza ad impedire ai suoi membri di capire a fondo i meccanismi della repressione esercitata su di loro. In tutto il corso della storia pressioni materiali, organizzative e culturali hanno avuto parte nell'integrare l'individuo in un ordine giusto od ingiusto; oggi le organizzazioni operaie, nel momento stesso in cui si sforzano di migliorare le condizioni della classe lavoratrice, finiscono inevitabilmente per contribuire a quelle pressioni.

C'è una differenza essenziale fra le unità sociali della moderna era industriale e quelle delle epoche precedenti. Le u-

nità delle società piú antiche erano «totalità» nel senso che si erano evolute in entità organizzate gerarchicamente. La vita della tribú totemica, del clan, della chiesa medievale, della nazione nell'epoca delle rivoluzioni borghesi, obbediva a schemi ideologici elaborati nel corso di uno sviluppo storico. Questi schemi – magici, religiosi o filosofici – riflettevano forme correnti di dominio sociale; continuarono a valere come forze di coesione culturale anche dopo che ebbero cessato di aver parte nella produzione; e cosí favorirono anche, per il fatto stesso che si erano oggettivate, l'idea di una verità comune. Ogni sistema di idee, sia artistico, religioso o logico, nella misura in cui si esprime in un linguaggio comprensibile, assume un carattere generale e necessariamente afferma di essere vero in un senso universale.

La validità oggettiva e universale rivendicata dalle ideologie delle antiche unità collettive rappresentava una condizione essenziale della loro esistenza in seno alla società. Ma gli schemi organizzativi, per esempio quello della chiesa medievale, non coincidevano punto per punto con le forme di vita materiale. Solo la struttura gerarchica e le funzioni rituali sia del clero sia della popolazione laica erano rigorosamente regolate; a parte questo, né la vita stessa né la sua cornice intellettuale erano completamente integrate. I fondamentali concetti spirituali non erano perfettamente amalgamati con le considerazioni pragmatiche, e cosí conservavano un certo carattere d'autonomia. C'era ancora una frattura tra cultura e produzione; grazie a questa frattura, l'individuo aveva piú scappatoie di quante non gliene conceda oggi la moderna superorganizzazione, che lo riduce a una semplice cellula di risposta funzionale. Le moderne unità organizzative, come la classe operaia nella sua totalità, sono parti organiche nel sistema economico-sociale.

Le totalità piú antiche, che si supponevano conformi a un astratto modello spirituale, contenevano un elemento che manca invece alle totalità puramente pragmatiche dell'età industriale. Anche queste hanno una struttura gerarchica; ma sono totalmente e dispoticamente integrate. Per esempio, la promozione dei loro funzionari alle posizioni piú alte non dipende da qualità che siano in rapporto con ideali spirituali, bensí quasi esclusivamente dalla loro capacità di manipolare la gente: solo l'abilità amministrativa e tecnica determina

la selezione del personale dirigente. Queste capacità non mancavano certo ai capi delle società gerarchiche d'altri tempi; ma il venir meno del rapporto fra le capacità di comando e una struttura oggettivata di ideali spirituali dà alle totalità moderne il loro carattere distintivo. La chiesa moderna rappresenta una sopravvivenza di forme antiche; sopravvivenza resa peraltro possibile dall'adattamento alla concezione puramente meccanica (che, sia detto fra parentesi, il pragmatismo insito nella teologia cristiana ha contribuito a far trionfare).

La teoria sociale – reazionaria, democratica o rivoluzionaria – fu l'erede degli antichi sistemi di pensiero che si supponeva avessero stabilito i modelli per le totalità del passato. Quei vecchi sistemi erano tramontati perché le forme di solidarietà da essi postulate s'erano rivelate illusorie e le ideologie legate ad essi erano diventate false e apologetiche. La moderna critica della società si guardò bene dal cadere nell'apologetica e dal glorificare il suo soggetto: neppure Marx glorificò il proletariato. Egli guardò al capitalismo come all'ultima forma di ingiustizia sociale; ma non risparmiò le idee e le superstizioni della classe dominata, che la sua dottrina avrebbe dovuto guidare. Nessuna di quelle dottrine fece quanto invece tende a fare la cultura di massa, che cerca di «vendere» agli uomini il genere di vita che già conducono e che inconsciamente odiano benché a parole lo lodino. La teoria sociale offerse un'analisi critica della realtà, ivi comprese le idee sbagliate degli operai. Invece, nelle condizioni create dall'industrialismo moderno, persino la teoria politica rivela la stessa tendenza apologetica della cultura di massa.

Con questo non si vuol dire che sarebbe desiderabile un ritorno alle forme d'un tempo: non si possono far girare all'indietro le lancette dell'orologio, né lo sviluppo organizzativo può essere invertito o respinto, neppure per amor di teoria. Il compito delle masse, oggi, non consiste nell'aggrapparsi ai vecchi schemi di partito ma nel riconoscere la tendenza monopolistica che infetta le loro stesse organizzazioni e lo spirito di ciascuno dei loro membri, e nell'opporsi ad essa. Nel concetto ottocentesco di una futura società razionale, l'accento fu posto sui meccanismi della pianificazione, dell'organizzazione, della centralizzazione, piú che sul destino dell'individuo. I partiti parlamentari operai, essi stessi pro-

dotto del liberalismo, denunciarono l'irrazionalità di quest'ultimo e promossero un'economia socialista pianificata in opposizione al capitalismo anarchico; promossero l'organizzazione e la centralizzazione della società presentandole come postulati della ragione in un'epoca di irrazionalità. Oggi, nelle condizioni create dalla forma odierna dell'industrialismo, è venuto in luce, proprio perché lo si reprime in misura sempre crescente, l'altro aspetto della razionalità: l'importanza del pensiero cristiano indipendente nel modellare la vita sociale, l'importanza della spontaneità del soggetto individuale, della sua opposizione a schemi di comportamento belli e fatti. Da una parte, il mondo è ancora diviso in gruppi ostili, in blocchi economici e politici; questa situazione richiede organizzazione e centralizzazione, che rappresentano il «generale» dal punto di vista della ragione. Dall'altra parte, l'essere umano è fin dalla prima infanzia incorporato cosí completamente in associazioni, squadre, organizzazioni, che la specificità (unicità) – che rappresenta il «particolare» del punto di vista della ragione – è completamente repressa o assorbita. Questo vale per l'operaio come per l'imprenditore. Nel diciannovesimo secolo il proletariato era ancora piuttosto amorfo; perciò, nonostante la suddivisione in gruppi nazionali, in manodopera specializzata e non specializzata, in disoccupati ed occupati, gli interessi della classe operaia poterono essere cristallizzati nei termini di comuni concetti economici e sociali. Il carattere amorfo della popolazione operaia e la sua concomitante tendenza al pensiero teoretico formavano un netto contrasto con le totalità pragmatiche dei quadri dirigenti economici. Dallo svolgere una funzione passiva nel processo capitalistico gli operai sono passati a svolgerne una attiva; ma questo risultato è stato ottenuto solo a prezzo dell'integrazione nel sistema.

Lo stesso processo che, nella realtà come nell'ideologia, ha fatto della classe operaia un «soggetto» economico, ha trasformato l'operaio, ch'era già «oggetto» dell'industria, in «oggetto» anche delle proprie organizzazioni sindacali. Via via che l'ideologia è diventata piú realistica, piú terra-terra, la sua intrinseca contraddizione con la realtà, la sua assurdità, è andata crescendo. Mentre si credono artefici del loro destino, le masse sono «oggetti» dei loro capi. Naturalmente, tutti i risultati ottenuti dai dirigenti sindacali assicurano agli

operai qualche vantaggio, per lo meno temporaneo. I neoliberali che vorrebbero la fine del sindacalismo indulgono a un romanticismo fuori tempo e le loro incursioni in campo economico sono piú pericolose delle loro attività nella sfera filosofica. Il fatto che i sindacati siano organizzati monopolisticamente non significa che i loro membri – a parte l'aristocrazia della classe operaia – siano dei monopolisti; significa semplicemente che i dirigenti controllano le forniture di manodopera esattamente come i capi delle grandi società controllano le materie prime o le macchine o altri elementi della produzione. I dirigenti sono i managers della manodopera, la maneggiano come meglio par loro, le fanno pubblicità e cercano di fissarne il prezzo quanto piú alto possibile. Nello stesso tempo il loro potere sociale ed economico, la loro posizione, le loro entrate – di gran lunga superiori al potere, alla posizione, alle entrate degli operai – dipendono dal sistema industrialistico.

Il fatto che quella di organizzare la manodopera sia concepita come una normale attività economica, sullo stesso piano di quella di qualsiasi altra impresa, completa il processo di reificazione dell'uomo. Non solo la capacità produttiva dell'operaio oggi è acquistata dalla fabbrica e subordinata alle esigenze della tecnica, ma i capi dei sindacati ne stabiliscono la misura e l'amministrano.

Mentre le ideologie religiose ed etiche perdono vigore, mentre la teoria politica scompare, soppressa dal succedersi degli eventi economici e politici [1], le idee degli operai tendo-

[1] La decadenza della teoria, sostituita dalla ricerca empirica, si fa sentire non solo nel pensiero politico ma anche nella sociologia accademica. Il concetto di classe nel suo aspetto universale giocò una parte essenziale nella sociologia americana finché essa fu giovane; in seguito, l'accento si spostò su indagini alla luce delle quali questo concetto appare sempre piú metafisico. Ai concetti teoretici, che avrebbero potuto legare la teoria sociologica al pensiero filosofico, si sono sostituiti simboli che stanno a rappresentare gruppi di fatti concepiti in modo convenzionale. Le origini di questa evoluzione vanno cercate nel processo sociale qui descritto piú che nel progresso della scienza sociologica. Il periodo in cui la sociologia credette nel suo «compito piú vasto di costruire sistemi teoretici di struttura sociale e di trasformazioni sociali», cioè il periodo precedente la prima guerra mondiale, fu caratterizzato «dalla generale convinzione che la sociologia teoretica avrebbe avuto una funzione costruttiva di primo piano nel progressivo sviluppo della nostra società; la sociologia aveva le generose ambizioni della gioventú» (CHARLES H. PAGE, *Class and American Sociology*, New York 1940, p. 249). Le sue ambizioni, oggi, sono certo meno generose.

no a modellarsi sull'ideologia affaristica dei loro capi. All'idea dell'intrinseco conflitto fra l'esistenza dell'ingiustizia sociale e le masse lavoratrici del mondo si sostituiscono concetti relativi alla strategia dei conflitti fra diversi gruppi di potere. È vero che gli operai d'un tempo non avevano nessuna conoscenza concettuale dei meccanismi rivelati dalla teoria sociale e che i loro spiriti e i loro corpi recavano i segni dell'oppressione; però la loro infelicità era ancora la infelicità di esseri umani individuali e perciò li legava a tutti gli infelici in qualsiasi parte del mondo e in qualsiasi settore della società. Le loro menti erano incolte, ma per lo meno venivano lasciati a se stessi; non erano assediati dalle tecniche della cultura di massa che in ogni momento, non solo nelle ore di lavoro ma anche nel tempo libero, inculcano loro gli schemi di comportamento propri della società industrialistica. Come tutto il resto della popolazione gli operai sono oggi meglio preparati intellettualmente, meglio informati e assai meno ingenui. Sanno tutto sulla politica nazionale e su quello che sta dietro le quinte dei movimenti politici, in particolare di quelli che vivono della propaganda contro la corruzione. Gli operai, almeno quelli che non sono passati per l'inferno del fascismo, saranno sempre pronti a dare man forte alla persecuzione di un capitalista o di un politico, presi di mira perché hanno violato le regole del gioco; ma non pensano neanche lontanamente a discutere il valore delle regole. Hanno imparato a considerare l'ingiustizia sociale – persino all'interno del loro gruppo – come un dato di forza, e a considerare i dati di forza come l'unica cosa che va rispettata. La loro mente è inaccessibile a sogni di un mondo fondamentalmente diverso e a concetti che, invece di essere semplici strumenti per classificare i fatti, siano orientati verso la realizzazione di quei sogni. Le moderne condizioni economiche determinano un atteggiamento positivistico cosí nei membri come nei capi dei sindacati, sicché essi assomigliano sempre piú gli uni agli altri. Una tale tendenza, benché continuamente contrastata da tendenze opposte, fa della classe operaia una forza nuova nella vita sociale.

Non che la diseguaglianza sia diminuita; alle antiche differenze di potere fra singoli membri di diversi gruppi sociali, altre differenze si sono aggiunte. Mentre per esempio i sindacati di certe categorie di operai sono riusciti ad alzarne il

prezzo, tutto il peso dell'oppressivo potere sociale ricade su altre categorie, organizzate e no. Si aggiunga la frattura fra gli iscritti ai sindacati e coloro che per una qualsiasi ragione ne sono esclusi, fra i popoli delle nazioni privilegiate e quelli che, in questo mondo sempre piú piccolo, sono dominati non solo dalle loro élites tradizionali ma anche dai gruppi al potere nei paesi industrialmente piú progrediti. Il principio non è cambiato.

Al momento, sia il lavoro sia il capitale si preoccupano di mantenere il loro controllo e di estenderlo. I capi di entrambi i gruppi sostengono con vigore crescente che la critica teoretica della società è diventata inutile, in vista del velocissimo progresso tecnologico che promette di trasformare radicalmente le condizioni dell'esistenza umana. I tecnocrati affermano che la sovrabbondanza di beni prodotti da supercatene di montaggio eliminerà automaticamente la miseria. L'efficienza, la produttività, la pianificazione intelligente sono proclamate divinità dell'uomo moderno, mentre i cosiddetti gruppi «improduttivi» e il capitale «predatorio» sono condannati come nemici della società.

È vero che l'ingegnere, simbolo forse del nostro tempo, non persegue il guadagno in modo cosí esclusivo come l'industriale o il mercante. Dato che la sua funzione è connessa piú direttamente con le esigenze della produzione, i suoi ordini recano l'impronta d'una maggiore oggettività: i subordinati riconoscono che almeno in parte essi rispondono alla natura delle cose, e sono quindi razionali in un senso universale. Ma in ultima analisi anche questa razionalità è in funzione del dominio, non della ragione: all'ingegnere non interessa capire le cose per amore di esse o per amore di una profonda visione del mondo, bensí solo per poterle inserire in uno schema, non importa quanto estraneo alla loro intima struttura; e questo vale tanto per gli esseri viventi quanto per le cose inanimate. Nella mente dell'ingegnere trova espressione lo spirito dell'industrialismo nella sua forma piú funzionale. Sotto la sua guida, diretta sempre a uno scopo ben preciso, gli uomini sarebbero ridotti alla condizione di un agglomerato di strumenti senza uno scopo loro proprio.

La deificazione dell'attività industriale non conosce limiti. L'ozio è considerato una specie di vizio, quando va oltre la misura in cui è necessario per restaurare le forze e permetter-

ci di riprendere il lavoro con maggiore efficienza. «La filosofia americana, – scrive Moses F. Aronson, – postula la realtà di un universo aperto e dinamico. Un universo fluido non è un posto adatto per riposare, né incoraggia il piacere estetico della contemplazione passiva. Un mondo in costante sviluppo stimola l'intelligenza attiva e invita all'esercizio dell'intelligenza muscolare»[1]. Secondo Aronson, il pragmatismo «riflette le caratteristiche di una mentalità nutrita dello spirito della frontiera, di una mentalità atletica, in lotta contro le perplessità suscitate dalla marea crescente dell'industrialismo turbinante sullo sfondo di un'economia rurale»[2].

Ma fra la «mentalità nutrita dello spirito della frontiera» dei veri pionieri americani e quella di coloro che li chiamano in causa oggi corre una bella differenza. I pionieri non ipostatizzavano i mezzi come fini. Lavorarono sodo perché cosí dovevano fare se volevano sopravvivere; ma può ben darsi che nei loro sogni fantasticassero dei piaceri di un universo meno dinamico e piú propizio all'ozio dell'uomo. Probabilmente attribuivano al «piacere estetico della contemplazione passiva» un valore positivo, ed esso era parte essenziale del loro concetto di beatitudine o del loro ideale di una civiltà futura.

I loro moderni epigoni, quando nell'ambito dell'odierna suddivisione del lavoro scelgono una professione intellettuale, esaltano i valori opposti. Parlando del lavoro teoretico come di fatiche «muscolari» ed «atletiche», e in questo senso come di «uno spontaneo prodotto indigeno», tentano – quasi che li turbasse la cattiva coscienza – di affermare la loro fedeltà a quel retaggio di vita dura e attiva trasmesso al popolo americano dagli uomini della frontiera, e nello stesso tempo di rendere il loro linguaggio simile a quello attivistico caratteristico delle occupazioni manuali e in particolare del lavoro agricolo e industriale. Essi glorificano la coordinazione e il conformismo persino nel regno delle idee. Nella sintesi della filosofia americana, scrive Aronson, «entrarono certo parecchi ingredienti europei; queste componenti straniere furono assorbite e fuse in un'unità autoctona»[3]. Quanto piú questi coordinatori sono prossimi ad attuare la possi-

[1] Cfr. BEARD, *The American Spirit* cit., p. 666.
[2] *Ibid.*, p. 665.
[3] *Ibid.*

bilità che farebbero della terra un luogo di contemplazione e di beatitudine, tanto piú essi persistono – consapevoli o inconsapevoli seguaci di Johann Gottlieb Fichte – nell'esaltare l'idea di nazione e il culto di una sempiterna attività.

I progressi della tecnica e il motivo dell'autoconservazione non spiegano da soli la decadenza dell'individuo: responsabile non ne è la produzione *per sé* ma le forme in cui essa avviene, le interrelazioni degli esseri umani nel quadro dell'industrialismo. Il lavoro umano, le ricerche, le invenzioni sono una risposta alla sfida del bisogno; lo schema diventa assurdo solo quando gli uomini fanno del lavoro, della ricerca, dell'invenzione i loro idoli. Un'ideologia del genere tende a scalzare le fondamenta umanistiche di quella stessa civiltà ch'essa vorrebbe glorificare. Mentre l'idea che il processo di attuazione delle possibilità insite nell'uomo e nella natura sarebbe giunto un giorno a compimento e che gli uomini avrebbero allora potuto godere liberamente dei beni della terra favoriva la speranza, e questa speranza dava vigore alle forze del progresso, l'idoleggiamento del progresso conduce alla negazione di esso. Il lavoro, sia pur faticoso, può essere sopportabile e persino piacevole quando è diretto a un fine ragionevole; ma una filosofia per la quale il lavoro diventa fine a se stesso porta ad odiarlo. Della decadenza dell'individuo non sono colpevoli né le conquiste tecniche dell'uomo né l'uomo stesso – le persone sono in genere assai migliori di quello che pensano, dicono o fanno – bensí la struttura e il contenuto odierni dello «spirito oggettivo» che pervade la vita sociale in tutti i suoi aspetti. Gli schemi di pensiero e d'azione che gli uomini accettano belli e fatti dagli organismi di diffusione della cultura di massa influenzano a loro volta quest'ultima come se fossero idee degli uomini, nate nella loro testa e non già accettate dall'esterno. Nel nostro tempo lo spirito oggettivo venera l'industria, la tecnica e la nazionalità, senza un principio che possa dar senso a queste categorie; riflette la pressione di un sistema economico che non concede tregua né lascia possibilità d'evasione.

Quanto all'ideale di produttività, bisogna osservare che oggi il suo significato economico è misurato nei termini dell'utilità rispetto alla struttura del potere, non già rispetto alle necessità di tutti. L'individuo deve dimostrare la propria utilità per l'uno o l'altro dei gruppi impegnati nella lotta per

conseguire un piú vasto controllo sull'economia nazionale o internazionale. Inoltre, la quantità e qualità dei beni che produce a vantaggio della società o dei servigi che le rende sono solo uno dei fattori del suo successo.

Né l'efficienza, l'unico criterio moderno di valore, l'unica giustificazione dell'esistenza stessa di ogni individuo, va confusa con l'abilità tecnica o con la capacità direttiva. Essa è una cosa sola con il sapersi guadagnare la protezione di gruppi potenti, con il saper fare una certa impressione sugli altri, con il sapersi «vendere» bene, con la capacità di coltivare amicizie giuste: tutte abilità in cui tanti oggi sono maestri. L'errore del pensiero tecnocratico da Saint-Simon a Veblen sta nell'aver sottovalutato la somiglianza delle qualità che assicurano il successo nelle varie branche della produzione e degli affari e nell'aver confuso l'uso razionale dei mezzi di produzione con le inclinazioni razionali di certi agenti di essa.

Si potrebbe chiedere: se la società moderna tende a negare tutti gli attributi dell'individualità, i suoi membri non trovano un compenso nella razionalità della sua organizzazione? I tecnocrati affermano spesso che quando le loro teorie saranno tradotte in pratica le crisi economiche diventeranno una cosa del passato e i fondamentali dislivelli economici scompariranno; tutto il meccanismo produttivo funzionerà alla perfezione, in assoluta conformità con i programmi. Bisogna dire che la società moderna non è tanto lontana dall'avere realizzato i sogni dei tecnocrati. Le necessità cosí dei consumatori come dei produttori, che nel sistema di mercato liberale si facevano sentire in forme irrazionali e alterate, in un processo che culminava con la crisi, oggi si possono in buona misura prevedere, e soddisfare o meno a seconda della politica seguita dai leaders economici e politici. L'espressione delle necessità umane non è piú svisata dagli incerti indici economici del mercato: queste necessità vengono invece accertate grazie alla statistica, e tecnici d'ogni genere – da quelli dell'industria a quelli della politica – si dànno da fare per tenerle sotto controllo. Ma se per un verso questa nuova razionalità è piú vicina all'idea di ragione del sistema di mercato, per un altro verso ne è piú lontana.

Nel vecchio sistema i rapporti fra i membri di diversi gruppi sociali erano determinati non dal mercato ma dalla

distribuzione diseguale del potere economico; la trasformazione dei rapporti umani in oggettivi meccanismi economici diede all'individuo, almeno in linea di principio, una certa indipendenza. In regime di liberalismo economico, i concorrenti sfortunati che fallivano, i gruppi arretrati ridotti alla miseria, conservavano un senso di dignità umana perché la responsabilità del loro miserevole destino poteva esserne addossata ad anonimi processi economici. Anche oggi individui e gruppi interi possono essere ridotti alla rovina da cieche forze economiche; ma queste sono rappresentate da élites meglio organizzate e piú potenti. I rapporti fra questi gruppi al potere possono andare soggetti a vicissitudini, ma sotto certi rispetti essi si intendono a meraviglia. Quando la concentrazione e la centralizzazione delle forze economiche determina la fine del liberalismo politico, le vittime sono condannate sotto ogni punto di vista: in regime totalitario, quando l'élite decide di mettere fuori giuoco un individuo o un gruppo, questo non viene solo privato d'ogni mezzo di sussistenza, ma vien minacciata la sua stessa essenza umana. La società americana può prendere altre strade; ma il graduale venir meno del pensiero e della resistenza individuali, determinato dai meccanismi economici e culturali dell'industrialismo moderno, renderanno sempre piú difficile l'evoluzione verso l'umano.

Facendo della parola d'ordine della produzione una specie di credo religioso, professando idee tecnocratiche e stigmatizzando come «improduttivi» i gruppi che non hanno accesso entro i grandi bastioni dell'industria, quest'ultima fa dimenticare a se stessa e alla società il fatto che la produzione è diventata, in misura ancora maggiore che per l'innanzi, uno strumento della lotta per il potere. La politica dei leaders economici, da cui nella fase odierna la società dipende sempre piú direttamente, è rivolta con ostinata tenacia al perseguimento di fini egoistici, e quindi forse ancora piú cieca alle necessità reali della società di quanto non fossero le tendenze automatiche che un tempo determinavano i movimenti del mercato. L'irrazionalità forgia ancora il destino dell'uomo.

L'epoca delle colossali imprese industriali, eliminando le prospettive di stabilità passata e futura determinate da rapporti di proprietà piú o meno permanenti, sta liquidando

l'individuo. Un esempio illustrerà forse meglio di ogni altro il deteriorarsi della situazione dell'individuo: l'assoluta mancanza di sicurezza per quanto riguarda i suoi risparmi personali. Fino a quando la valuta era strettamente legata all'oro e l'oro poteva varcare liberamente le frontiere, il suo valore poteva variare solo entro limiti ristretti. Nelle condizioni odierne, invece, sulla testa dell'uomo pende come una spada di Damocle il pericolo dell'inflazione, il pericolo che i suoi risparmi perdano buona parte del loro potere d'acquisto o addirittura possano non valere piú nulla. Il possesso privato dell'oro era il simbolo del predominio borghese; esso faceva del borghese, in certo modo, il successore dell'aristocratico. Grazie all'oro il borghese poteva assicurare il suo futuro e persino esser sicuro, nei limiti del ragionevole, che anche dopo la sua morte i suoi parenti non sarebbero rimasti sul lastrico. La sua posizione piú o meno indipendente, fondata sul diritto di scambiare con oro merci e denaro, e quindi su proprietà relativamente stabili, trovava espressione nel desiderio di coltivare la sua personalità: non, come oggi, allo scopo di fare una carriera migliore né per altre ragioni professionali, ma proprio soltanto per amore della sua esistenza individuale. Questo sforzo aveva un senso perché la base materiale dell'individualità non era completamente instabile. Benché le masse non potessero aspirare alla posizione del borghese, la presenza di una classe abbastanza numerosa di individui che nutrivano un interesse genuino per i valori umanistici creava lo sfondo su cui potevano prosperare quel tipo di pensiero teoretico e quel genere di manifestazioni artistiche che, in virtú della loro intrinseca verità, esprimono i bisogni della società nel suo complesso.

Le restrizioni poste dallo stato al diritto di possedere oro sono il simbolo di un cambiamento totale. Anche i membri della borghesia devono rassegnarsi all'insicurezza. L'individuo si consola con il pensiero che il suo governo, l'impresa in cui ha lavorato, il sindacato o la compagnia d'assicurazione avranno cura di lui quando si ammalerà o raggiungerà l'età della pensione. Le leggi che proibiscono il possesso privato dell'oro sono come il simbolo del verdetto che nega indipendenza all'individuo economico. In regime liberalistico, il mendicante era una specie di monito vivente per colui che viveva di rendita; nell'età del big business mendicanti e ren-

tiers vanno scomparendo. Non ci sono zone di sosta sulle grandi strade della nostra civiltà: tutti devono continuare a correre. L'imprenditore è diventato un funzionario, lo studioso un «esperto» di professione. L'adagio latino *Bene qui latuit, bene vixit*, è incompatibile con i moderni cicli di attività economica; ognuno è sotto la sferza di un organismo superiore, e coloro che occupano le posizioni di comando non possiedono molta piú autonomia dei loro subordinati; sono prigionieri del potere che esercitano.

La strumentalità della cultura di massa serve a rafforzare la pressione della società sull'individuo, precludendogli ogni speranza di preservare la propria individualità, di salvarla dalla disintegrazione. Il fatto che biografie popolari, romanzi e films pseudoromantici esaltino l'eroismo personale e il self-made man non invalida l'osservazione[1]; questi incentivi all'autoconservazione accelerano anzi la dissoluzione dell'individualità. Come gli slogans a base di «vigoroso individualismo» servono ai grossi trust per cercare di farsi esentare dai controlli sociali, cosí la retorica dell'individualismo, imponendo modelli all'imitazione collettiva, rinnega quello stesso principio a cui a parole rende omaggio. Se, per usare le parole di Huey Longa, ogni uomo può essere un re, perché ogni ragazza non potrebbe essere una regina dello schermo, la cui unicità consiste nell'essere tipica?

L'individuo non ha una storia personale. Benché tutto cambi, nulla si muove. Non occorrono uno Zenone né un Cocteau, né un dialettico eleatico né un surrealista parigino, per spiegare che cosa intende la Regina di *Attraverso lo specchio* quando dice: «Devi correre quanto piú puoi per restare nello stesso posto», o per chiarire il significato dei bei versi del pazzo lombrosiano[2];

> Noi confitti al nostro orgoglio
> Come ruote in ferrei perni,
> Ci stanchiamo in giri eterni,
> Sempre erranti e sempre qui!

L'obiezione che nonostante tutto l'individuo non scompare interamente nelle nuove istituzioni impersonali, e che

[1] Cfr. LEO LOWENTHAL, *Biographies in Popular Magazines*, in *Radio Research*, 1942-43, New York 1944, pp. 507-48.

[2] *L'uomo di genio*, Fratelli Bocca, Torino 1894[6], p. 287.

nella società moderna l'individualismo è vigoroso e aggressivo come è sempre stato, non è molto pertinente. Contiene certo un elemento di verità, la considerazione cioè che l'uomo è ancora migliore del mondo in cui vive. Tuttavia, la vita dell'individuo sembra seguire schemi tali da quadrare perfettamente con qualunque questionario che gli si chieda di riempire; la sua vita intellettuale si esaurisce nelle inchieste sull'opinione pubblica. Specialmente i cosiddetti grandi individui dei giorni nostri, gli idoli delle masse, non sono individui genuini bensí semplicemente creature dei loro stessi agenti pubblicitari, ingrandimenti delle loro fotografie, funzioni del processo sociale. Il superuomo autentico – contro il quale nessuno ha messo in guardia l'umanità con piú ansia di quanto abbia fatto Nietzsche – è una proiezione delle masse oppresse, King Kong piú che Cesare Borgia[1]. Il fascino ipnotico che falsi superuomini come Hitler hanno esercitato deriva non tanto da quanto pensano, dicono o fanno quanto dalle loro istrionerie, che creano uno stile di comportamento per uomini che, privati d'ogni spontaneità, hanno bisogno di sentirsi spiegare come si fa a crearsi degli amici e ad esercitare un'influenza sugli altri.

Le tendenze appena descritte hanno già condotto alla piú grande catastrofe della storia europea. Alcune delle cause di questa furono specificamente europee, altre invece si possono rintracciare nei profondi cambiamenti avvenuti nel carattere dell'uomo sotto l'influsso di tendenze internazionali. Nessuno è in grado di predire con certezza che nell'immediato futuro queste tendenze distruttive verranno arrestate. Cresce però la consapevolezza che l'insopportabile pressione esercitata dalla società sull'uomo non è inevitabile, e c'è da sperare che gli uomini capiranno come essa non sia la diretta conseguenza delle esigenze puramente tecniche della produzione, bensí abbia radice nella struttura sociale. Anzi, l'intensificarsi della repressione in molte parti del mondo testimonia della paura destata dalla possibilità imminente di un

[1] Della grandezza, Edgar Allan Poe ha scritto: «Che gli individui si siano tanto sollevati al di sopra del livello della loro razza, non è da mettere in dubbio; ma cercando nella storia passata le tracce della loro esistenza dovremo lasciar da parte le biografie dei "buoni" e dei "grandi", e frugare invece con cura gli scarsi ricordi degli infelici che morirono in prigione, al manicomio o sulle galere» (*The Portable Poe*, a cura di Philip van Doren Stern, Viking Press, New York 1945, pp. 660-61).

cambiamento sulla base del presente sviluppo delle forze produttive. La disciplina industriale, il progresso tecnico, l'educazione scientifica, cioè gli stessi processi economici e culturali che portano al venir meno dell'individualità, promettono – benché al momento non possiamo sperare che la promessa si avvererà tanto presto – di dar vita a un mondo nuovo in cui l'individualità potrà riaffermarsi come elemento di una forma d'esistenza meno ideologica e piú umana.

Il fascismo ricorse a metodi terroristici nello sforzo di ridurre gli esseri umani ad atomi sociali, perché temeva che, sempre piú consapevoli del nessun valore delle ideologie, gli uomini potessero avviarsi a realizzare le piú profonde potenzialità loro e della società; ed è vero infatti che in alcuni casi la pressione sociale e il terrore politico hanno temprato la volontà, profondamente umana, di combattere l'irrazionalità; e la resistenza all'irrazionalità è sempre la radice dell'individualità genuina.

I veri individui del nostro tempo sono i martiri che passarono attraverso inferni di sofferenza e di degradazione nella loro lotta contro la conquista e l'oppressione; non già i personaggi, gonfiati dalla pubblicità, della cultura popolare. Quegli eroi, che nessuno ha cantato, esposero consapevolmente la loro esistenza individuale alla distruzione che altri subiscono senza averne coscienza, vittime dei processi sociali. I martiri anonimi dei campi di concentramento sono i simboli dell'umanità che lotta per venire alla luce. Il compito della filosofia sta nel tradurre ciò che essi hanno fatto in parole che gli uomini possano udire, anche se le loro voci mortali sono state ridotte al silenzio dalla tirannia.

Capitolo quinto
Sul concetto di filosofia

Il formalizzarsi della ragione conduce ad una paradossale situazione culturale. Da una parte, in quest'epoca raggiunge il culmine il distruttivo antagonismo di io e natura, un antagonismo in cui si riassume la storia della nostra civiltà. Abbiamo visto come il tentativo totalitario di soggiogare la natura riducesse l'ego, il soggetto umano, a semplice strumento di repressione. Tutte le altre funzioni dell'ego, espresse da concetti e idee generali, ne sono state screditate. Dall'altra parte il pensiero filosofico, cui spetta il compito di tentare una riconciliazione, è giunto a negare o a dimenticare l'esistenza stessa di quell'antagonismo. Quella che viene chiamata filosofia supera superficialmente l'antagonismo – e lo stesso fanno le altre forme della cultura – aumentando cosí i pericoli della situazione. La nostra analisi è fondata in buona parte sull'assunto che se la filosofia diventerà consapevole di questi processi, tale consapevolezza potrà contribuire a invertire il corso di essi.

Aver fede nella filosofia significa non permettere alla paura di diminuire la nostra capacità di pensare. Fino a un periodo recente della storia occidentale la società non possedeva risorse tecniche e culturali sufficienti a creare una possibilità di comprensione fra individui, gruppi e nazioni. Oggi le condizioni materiali esistono; mancano invece uomini capaci di comprendere che essi stessi sono i servi o i funzionari della loro stessa oppressione. Dato che tutte le condizioni per il nascere di questa consapevolezza esistono, è assurdo credere che l'idea dell'«immaturità delle masse» sia ancora difendibile. Inoltre, l'osservatore che contempli il processo sociale anche nelle regioni piú arretrate d'Europa sarà costretto ad ammettere che le masse guidate sono almeno tanto

mature quanto i loro piccoli, miserevoli Führer, palloni gonfiati da cui dovrebbero lasciarsi guidare con la fede cieca dell'idolatra. La consapevolezza che in questo momento tutto dipende dalla capacità di fare il giusto uso dell'autonomia dell'uomo dovrebbe radunare tutti coloro che non sono stati ridotti al silenzio, riunirli nel compito di difendere la cultura dalla degradazione di cui la minacciano i suoi conformistici amici del tempo felice o dalla distruzione completa ad opera dei barbari che sono già dentro le mura.

Il processo è irreversibile. Le terapie metafisiche che propongono di far girare all'indietro la ruota della storia sono viziate – come abbiamo detto piú sopra a proposito del neotomismo – da quello stesso pragmatismo che affermano di aborrire.

«La lotta vien troppo tardi, e ogni cura riesce soltanto a peggiorare la malattia; questa ha infatti attaccato il midollo della vita spirituale, cioè la coscienza, nel suo concetto, ossia la stessa sua pura essenza; perciò nella coscienza non c'è forza alcuna che valga a vincere la malattia... Soltanto la memoria conserva poi come una storia, non si sa bene in qual modo trascorsa, la morta guisa della precedente figura; e il nuovo serpente della saggezza, elevato perché la gente lo adori, si è in questa guisa senza dolore dispogliato di una flaccida pelle»[1].

I revivals di vecchie ontologie sono fra i rimedi che aggravano il male. I pensatori conservatori che hanno illustrato gli aspetti negativi della meccanizzazione e della cultura di massa hanno spesso tentato di mitigare le conseguenze della civiltà o riproponendo vecchi ideali o proponendo scopi nuovi, perseguibili senza rischio di rivoluzioni. La filosofia della controrivoluzione francese e quella del prefascismo tedesco sono esempi di questo atteggiamento; la loro critica dell'uomo moderno è romantica e anti-intellettualistica. Altri nemici del collettivismo propongono idee piú progressiste, per esempio quella di una confederazione europea o quella dell'unità politica di tutto il mondo civile, avanzata da Gabriel Tarde[2] alla fine del diciannovesimo secolo e da Ortega y Gas-

[1] G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. Enrico de Negri, Firenze 1960[2], vol. II, p. 92.

[2] Cfr. *La Lois de l'Imitation* (trad. inglese *The Laws of Imitation*, New York 1903, specialmente alle pp. 184-88 e 388-89).

set[1] al tempo nostro. Benché le loro analisi dello spirito oggettivo della nostra epoca siano molto acute, il loro conservatorismo pedagogico è certo uno degli elementi che vanno a comporre quello spirito oggettivo. Ortega y Gasset paragona le masse a bambini viziati[2]; il paragone potrebbe piacere proprio a quei settori delle masse che sono piú privi d'individualità. Il suo rimprovero ch'esse non sanno esser riconoscenti al passato è per l'appunto uno degli elementi della propaganda di massa e dell'ideologia di massa, e il fatto stesso che la sua filosofia sia intesa ad usum populi, cioè il carattere pedagogico di essa, le toglie la qualità di filosofia. Le teorie in cui si esprime una profonda visione critica dei processi storici, quando siano usate come panacee si sono spesso trasformate in dottrine di repressione; come insegna la storia recente, questo vale tanto per le dottrine radicali come per quelle conservatrici. La filosofia non è uno strumento né un programma d'azione; può solo prevedere quale sarà il cammino del progresso, segnato da necessità logiche e di fatto; nel far questo, può anche anticipare la reazione d'orrore e di volontà di resistere che accompagnerà la marcia trionfale dell'uomo moderno.

Non esiste una definizione della filosofia; o per meglio dire, la definizione di essa coincide con l'esplicito resoconto di ciò che essa ha da dire. Tuttavia, alcune osservazioni sulle definizioni da una parte e sulla filosofia dall'altra serviranno forse a chiarire la funzione che la seconda potrebbe avere; ci offriranno inoltre l'occasione di spiegare meglio quel che intendiamo quando usiamo termini astratti come natura e spirito, soggetto e oggetto.

Le definizioni acquistano pieno significato solo nel corso di un processo storico. Non si può farne uso in modo intelligente se non a patto di ammettere con umiltà che le circonda per cosí dire un alone di penombra, difficilmente penetrabile alle scorciatoie del linguaggio. Se, per timore di possibili fraintendimenti, eliminiamo gli elementi storici cercando di formulare definizioni che supponiamo atemporali, ci neghiamo il retaggio intellettuale trasmesso alla filosofia da tutta la sto-

[1] Cfr. *La Rebelión de las Masas* (trad. inglese, *The Revolt of the Masses*, New York 1932, specialmente alle pp. 196-200).
[2] *Ibid.*, pp. 63-64.

ria del pensiero e dell'esperienza umani. L'impossibilità di un rifiuto cosí completo degli elementi storici è dimostrata da un'ammissione cui è costretta la filosofia fisicalista piú antistorica del nostro tempo, l'empirismo logico: anche i filosofi di questa scuola fanno posto ad alcuni termini non definibili del linguaggio quotidiano nel loro dizionario di scienza rigorosamente formalizzata, e pagano cosí tributo alla natura storica del linguaggio.

La filosofia deve diventare piú sensibile alle mute testimonianze del linguaggio, e scandagliare gli strati d'esperienza che si sono sovrapposti a formarlo. Ogni linguaggio reca in sé un significato in cui prendono corpo le forme di pensiero e di fede religiosa radicate nell'evoluzione del popolo che lo parla; vi si conservano insieme la visione del mondo del principe e quella del povero, quella del poeta e quella del contadino; le sue forme e contenuti sono arricchiti o impoveriti dall'uso ingenuo che ne fa ciascuno. Sarebbe però un errore credere che possiamo scoprire il significato essenziale d'una parola solo chiedendolo alla gente che ne fa uso; le inchieste sull'opinione pubblica sarebbero di poco aiuto in questa ricerca. Nell'era della ragione formalizzata, anche le masse contribuiscono al deterioramento delle idee e dei concetti. L'uomo della strada, o, come oggi lo si chiama talvolta, l'uomo dei campi e delle fabbriche, sta imparando ad usare le parole in modo quasi tanto schematico e astorico quanto quello degli esperti. Il filosofo non deve seguire l'esempio; non può parlare dell'uomo, dell'animale, della società, del mondo, dello spirito, del pensiero, cosí come uno scienziato parla di una sostanza chimica: il filosofo non può parlare per formule.

Non esistono formule, in filosofia: il compito del filosofo è ancora quello di dare descrizioni adeguate, chiarendo fino in fondo il significato di quei concetti e illuminandone tutte le sfumature e i rapporti con altri concetti. Qui la parola, con tutti i suoi semi-dimenticati strati di significato e di associazioni, è un principio guida; queste implicazioni devono essere rivissute e conservate, per cosí dire, in idee piú illuminate ed universali. Oggi siamo troppo facilmente indotti a evitare la complessità arrendendoci all'illusione che le idee fondamentali saranno chiarite dal progresso della fisica e della tecnica. L'industrialismo esercita la sua pressione anche sui

filosofi, inducendoli a concepire il loro lavoro nei termini dei processi adatti a produrre, per esempio, posaterie standardizzate. Alcuni filosofi sembrano pensare che i concetti e le categorie dovrebbero uscire dal loro laboratorio ben rifiniti e lustri, cosí da apparire nuovi di zecca. «Il definire rinunzia quindi anche da sé a vere e proprie determinazioni di concetto, che essenzialmente sarebbero i principî degli oggetti, e si contenta di note, cioè di determinazioni dove l'essenzialità è per l'oggetto stesso indifferente e che hanno anzi soltanto dei contrassegni per una riflessione esterna. – Una tal singola, esterior determinazione è troppo sproporzionata alla totalità concreta e alla natura del suo concetto, per poter essere per se stessa eletta e presa nell'intento che un insieme concreto abbia in lei la sua vera espressione e determinazione» [1].

Ogni concetto dev'essere visto come un frammento di una verità piú vasta in cui esso trova il suo significato. Il primo compito della filosofia sta per l'appunto nel costruire con questi frammenti la verità.

Non esistono strade maestre per arrivare alla definizione. L'idea che i concetti filosofici debbano essere incasellati, identificati e usati solo quando rispondono esattamente ai dettami della logica dell'identità è un sintomo della ricerca di certezza, dell'impulso fin troppo umano di ridurre le necessità intellettuali a un formato tascabile. Questo renderebbe impossibile convertire un concetto in un altro senza menomare la sua identità, come facciamo quando parliamo di un uomo, di una nazione, di una classe sociale come se ciascuna di queste cose rimanesse identica a se stessa, nonostante i cambiamenti che le sue qualità e tutti gli aspetti della sua esistenza materiale subiscono nel corso del tempo. Cosí, lo studio della storia può dimostrare che gli attributi dell'idea di libertà hanno subito un costante processo di trasformazione; i postulati dei partiti politici che combatterono per la libertà possono essere stati contraddittori anche nel corso di una stessa generazione; ma pure è quella identica idea a sta-

[1] G. W. F. HEGEL, *La scienza della logica*, trad. di Arturo Moni, Bari 1925, vol. III, pp. 301-302.

bilire tutte le differenze fra i partiti e gli individui che combattono per la libertà e, dall'altra parte, i nemici di essa. Se è vero che dobbiamo sapere che cos'è la libertà per poter stabilire quali partiti hanno combattuto per essa, non è men vero che dobbiamo conoscere il carattere di quei partiti per stabilire che cos'è la libertà. La risposta sta nelle concrete caratteristiche delle epoche storiche. La definizione della libertà è la teoria della storia, e viceversa.

La strategia dell'incasellamento, caratteristica delle scienze naturali e giustificata nel loro caso e in ogni caso in cui il fine sia l'uso pratico, tratta i concetti come se fossero atomi intellettuali. I concetti vengono messi insieme cosí da formare affermazioni e proposizioni, e queste a loro volta sono combinate in modo da formare dei sistemi. In tutto questo processo, le componenti atomistiche del sistema rimangono immutate; esse si attraggono e si respingono a vicenda, secondo i principî familiari della logica tradizionale – le leggi di identità, contraddizione, *tertium non datur* eccetera – che usiamo quasi istintivamente. La filosofia segue un metodo diverso; anch'essa si serve, certo, di questi principî consacrati dalla tradizione, ma trascende questo schematismo mediante atti di conoscenza in cui la struttura logica coincide con i caratteri essenziali dell'oggetto. Per la filosofia la logica è logica tanto dell'oggetto come del soggetto; è una teoria comprensiva delle fondamentali categorie e relazioni della società, della natura e della storia.

Il metodo formalistico di definizione si dimostra particolarmente inadeguato quando viene applicato al concetto di natura. Perché definire la natura e il suo completamento, lo spirito, significa inevitabilmente affermarne il dualismo o l'unità, e attribuire all'una o all'altro il valore d'un principio ultimo, di un «fatto», mentre in realtà queste due fondamentali categorie filosofiche sono inestricabilmente connesse una con l'altra. Un concetto come quello di «fatto» si può del resto, esso stesso, spiegare solo come conseguenza dell'alienazione della coscienza umana dalla natura extraumana ed umana, alienazione che a sua volta è una conseguenza della civiltà. Questa conseguenza, è vero, è rigorosamente reale: il dualismo di natura e spirito non si può negare in favore della loro pretesa unità originaria, nello stesso modo come non si possono invertire le tendenze storiche che si riflettono in

questo dualismo. Affermare l'unità di natura e spirito significa tentar di uscire dalla situazione presente per mezzo di un inefficace coup de force, invece di trascenderla intellettualmente in conformità con le possibilità e tendenze in essa implicite.

In realtà, ogni filosofia che culmini nell'affermazione dell'unità di natura e spirito presentandola come un dato ultimo – vale a dire, ogni tipo di monismo filosofico – riafferma solo e difende l'idea del dominio dell'uomo sulla natura, di cui abbiamo cercato di illustrare il carattere ambivalente. La tendenza stessa a postulare l'unità rappresenta un tentativo di confermare la pretesa dello spirito al dominio totale, anche quando questa unità è affermata in nome di ciò che è l'opposto dello spirito, in nome cioè della natura; perché si suppone che nulla rimanga al di fuori del concetto che tutto abbraccia. Cosí, anche l'affermazione della supremazia della natura maschera l'affermazione dell'assoluta sovranità dello spirito: perché è lo spirito a concepire la supremazia della natura e a subordinarle ogni altra cosa. Tenuto conto di questo fatto, non ha molta importanza a quale dei due estremi si risolva la tensione fra natura e spirito; non fa molta differenza che l'unità sia affermata in nome dello spirito assoluto, come nell'idealismo, o in nome della natura assoluta, come nel naturalismo.

Storicamente, questi due contraddittori indirizzi di pensiero hanno servito scopi identici. L'idealismo glorificò il reale, l'esistente, affermando che la sua essenza era tuttavia spirituale; con l'armonia delle sue costruzioni concettuali fece velo ai fondamentali conflitti della società, e in tutte le sue forme incoraggiò la menzogna che innalza l'esistenza al grado di dio, attribuendogli un «significato» che esso ha perduto in un mondo antagonistico. Il naturalismo – come abbiamo visto nel caso del darwinismo – tende a glorificare quel cieco potere sovrannaturale che si suppone abbia il suo modello nel cieco gioco delle forze naturali; quasi sempre vi si accompagna il disprezzo per il genere umano – mitigato, è vero, da una gentilezza intrisa di scetticismo, simile all'atteggiamento del medico che scuote la testa – un disprezzo che sta alla radice di tante forme di pensiero semi-«illuminato». Quando si assicura all'uomo che egli è natura e null'altro, nel migliore dei casi si potrà avere pietà di lui. Passi-

vo come qualunque essere o cosa che sia soltanto natura, egli appare come un essere da «curare» e infine come un essere dipendente da capi piú o meno benevoli.

Le teorie che non distinguono lo spirito dalla natura oggettiva e semiscientificamente lo definiscono come natura, dimenticano che lo spirito è anche diventato non-natura; che cioè, se anche non fosse nulla piú che un riflesso della natura, grazie a questa sua capacità di riflettere la natura esso già trascenderebbe l'*hic et nunc*. Dalla negazione di queste qualità dello spirito – la qualità di essere nello stesso tempo identico alla natura e diverso da essa – si passa direttamente alla concezione che vede nell'uomo solo un elemento e un oggetto di ciechi processi naturali. In quanto elemento della natura, egli non è essenzialmente diverso dalla terra di cui è fatto; come quella non ha nessun intrinseco valore, in base ai criteri della sua stessa civiltà – il valore dei cui complicati prodotti industriali, delle cui macchine e dei cui grattacieli si può in un certo senso misurare dal fatto che l'uomo non vale piú del materiale di cui sono fatte le sue inutili metropoli.

La vera difficoltà, nel problema del rapporto fra spirito e natura, sta nel fatto che non si può né ridurre una di queste due entità all'altra, né ipostatizzarne la polarità. In questa difficoltà particolare trova espressione la difficoltà fondamentale di tutto il pensiero filosofico. Esso è inevitabilmente portato a ipostatizzare astrazioni come «spirito» e «natura», mentre ciascuna di queste astrazioni implica una rappresentazione svisata dell'esistenza concreta, che in ultima analisi influisce negativamente sull'astrazione stessa. Per questa ragione i concetti filosofici diventano falsi e vuoti quando siano astratti dal processo attraverso il quale si è giunti a formularli. Supporre una dualità ultima è inammissibile – non solo perché l'esigenza tradizionale e quanto mai discutibile di un principio ultimo è logicamente incompatibile con una costruzione dualistica, ma anche a causa del contenuto dei concetti in questione. I due poli non possono essere ridotti a un principio monistico, e tuttavia anche la loro dualità va intesa in gran parte come un prodotto.

Da Hegel in poi molte dottrine filosofiche hanno gravitato verso un approfondimento del rapporto dialettico fra natura e spirito. Possiamo ricordare qui solo pochi esempi importanti di speculazione su questi argomenti. *One Expe-*

rience di Bradley indica, secondo l'interpretazione corrente, l'armonia di elementi concettuali divergenti. In John Dewey, l'idea di esperienza è in stretto rapporto con la teoria di Bradley. Dewey – che altrove, facendo nel soggetto una parte della natura, sottoscrive al naturalismo tout court – definisce l'esperienza «qualcosa che non è né esclusivo e isolato soggetto od oggetto, materia o spirito, né l'uno piú l'altro» [1]. Cosí egli dimostra di appartenere alla generazione che ha sviluppato la *Lebensphilosophie*, Bergson, la cui opera filosofica è tutta ispirata al tentativo di superare l'antinomia, ha riaffermato l'unità di materia e spirito in concetti come quello di *durée* e di *élan vital*, la separazione invece postulando un dualismo di scienza e metafisica e quindi di non-vita e vita. Georg Simmel [2] ha formulato la dottrina della capacità della vita di trascendere se stessa. Tuttavia il concetto di vita implicito in questi sistemi filosofici sembra indicare il regno della natura. Anche quando lo spirito è definito la forma piú alta della vita, come nella teoria metafisica di Simmel, il problema filosofico si risolve ancora in favore di un raffinato naturalismo contro il quale la filosofia di Simmel è nello stesso tempo una costante protesta.

Il naturalismo non è in tutto e per tutto un errore. Lo spirito è inseparabilmente legato al suo oggetto, la natura. Questo è vero non solo per quanto riguarda la sua origine (il proposito di autoconservazione, che è il principio fondamentale della vita naturale) e non solo da un punto di vista logico (nel senso cioè che ogni atto spirituale implica una materia di qualche genere, e quindi un elemento di «natura»), ma anche nel senso che, quanto piú audacemente lo spirito è presentato come un assoluto, tanto piú grave è per esso il rischio di regredire a puro mito e di modellarsi precisamente su quella natura che afferma di riassorbire in sé addirittura di creare. Cosí i sistemi idealistici piú estremi conducono alle filosofie della natura e alla mitologia; quanto piú lo spirito, liberato d'ogni freno, cerca di rivendicare come proprio prodotto non solo le forme della natura (come nel kantismo) ma anche la sostanza di essa, tanto piú esso si svuota della pro-

[1] *Experience and Nature*, Chicago 1925, p. 28.
[2] Cfr. in particolare *Lebensanschauung* e *Der Konflikt der Modernen Kultur*, München e Leipzig 1918.

pria specifica sostanza e tanto piú le sue categorie diventano metafore dell'eterno ripetersi di sequenze naturali. I problemi dello spirito, insolubili dal punto di vista epistemologico, si fanno sentire in tutte le forme d'idealismo. Benché si affermi che lo spirito è la giustificazione e persino la sorgente di tutta l'esistenza e della natura, del suo contenuto si parla sempre come di qualcosa al di fuori della ragione autonoma, sia pur solo nella forma completamente astratta del dato; questa inevitabile aporia d'ogni teoria della conoscenza testimonia del fatto che il dualismo di natura e spirito non può essere postulato nel senso di una definizione, come nella classica teoria cartesiana delle due sostanze. Da una parte, ciascuno dei due poli è stato staccato dall'altro con un processo d'astrazione; dall'altra parte, la loro unità non può essere concepita né accertata come un fatto.

Il problema fondamentale esaminato in questo libro – quello del rapporto fra la concezione soggettiva e quella oggettiva della ragione – dev'essere considerato alla luce di queste riflessioni sullo spirito e la natura, il soggetto e l'oggetto. Quello che nel primo capitolo abbiamo chiamato ragione soggettiva è l'atteggiamento dello spirito che si adatta consapevolmente e senza riserve all'alienazione di soggetto e oggetto, al processo sociale di reificazione, per timore che altrimenti esso sfoci in irresponsabilità, arbitrarietà, e diventi un semplice giuoco d'idee. I sistemi odierni della ragione oggettiva rappresentano invece un tentativo di evitare che l'esistenza sia abbandonata alla mercè del caso cieco. Ma i difensori della ragione oggettiva corrono il rischio di non saper tenere il passo con gli sviluppi dell'industria e della tecnica, di difendere valori illusori e di dar vita a ideologie reazionarie. Cosí come la ragione soggettiva tende al materialismo volgare, cosí la ragione oggettiva rivela un'inclinazione al romanticismo, e il piú grande tentativo filosofico di costruire un sistema della ragione oggettiva, il tentativo hegeliano, dove la sua forza incomparabile all'acutezza con cui Hegel ha messo in luce questo pericolo. Come il materialismo volgare, la ragione soggettiva difficilmente può salvarsi dal cadere in un cinico nihilismo; quanto alle tradizionali dottrine affermative della ragione oggettiva, hanno molte affinità con l'ideologia e le bugie. Le due concezioni della ragione non rappresentano due separati e indipendenti modi d'esse-

re dello spirito, benché la loro opposizione esprima una reale antinomia.

Il compito della filosofia non sta nel difendere ostinatamente una di queste due concezioni a spese dell'altra ma nell'incoraggiare la critica reciproca e cosí, se possibile, preparare nel regno delle idee la loro riconciliazione nella realtà. La massima kantiana: «Una sola strada è ancora aperta, quella della critica» – che fu formulata avendo in mente il conflitto tra la ragione oggettiva del dogmatismo razionalistico e la ragione soggettiva dell'empirismo inglese – si applica in modo ancor piú pertinente alla situazione odierna. Dato che nel nostro tempo trionfa su tutta la linea, con risultati fatali, la ragione soggettiva, la critica dovrà necessariamente mettere l'accento sulla ragione oggettiva piú che sui residui della filosofia soggettivistica, le cui genuine tradizioni, alla luce dei progressi compiuti dal processo di soggettivizzazione, ora appaiono anch'esse oggettivistiche e romantiche.

Il rilievo dato alla ragione oggettiva non implica però, come si direbbe nel gergo delle teologie rimesse in giro ai nostri giorni, una decisione filosofica. Perché, come il dualismo assoluto di spirito e natura, cosí anche quello di ragione oggettiva e soggettiva è solo apparente, benché in esso si esprima un'antinomia reale. I due concetti sono strettamente connessi l'uno con l'altro, nel senso che la conseguenza dell'uno non solo dissolve l'altro ma riconduce ad esso. Falso non è l'uno o l'altro di questi due concetti, bensí l'ipostatizzazione di uno di essi a spese dell'altro. Quest'ultima è la conseguenza della contraddizione fondamentale insita nella condizione umana. Da una parte, la necessità di controllare la natura ha sempre condizionato la struttura e le forme del pensiero umano e cosí dato rilievo alla ragione soggettiva, dall'altra la società non poteva reprimere completamente l'idea di qualcosa che trascende la soggettività dell'interesse egoistico, qualcosa a cui l'io non può fare a meno di aspirare. Anche il distacco e la formale ricostruzione dei due principî separati l'uno dall'altro poggia su un elemento di necessità e di verità storica. Per via d'autocritica la ragione deve riconoscere le limitazioni dei due opposti concetti di ragione; deve analizzare lo svilupparsi della frattura tra i due, perpetuata da tutte le dottrine che in un mondo antinomico tendono a trionfare ideologicamente dell'antinomia filosofica.

È necessario rendersi conto così della separazione come dell'interrelazione dei due concetti. L'idea di autoconservazione, il principio che sta portando la ragione soggettiva alla follia, può invece salvare la ragione oggettiva dall'incorrere nello stesso destino. Applicato alla realtà concreta, questo significa che merita d'esser chiamata oggettiva solo una definizione delle mete della società in cui fra tali mete sia inclusa quella dell'autoconservazione del soggetto; una definizione che esprima rispetto per la vita individuale. Il motivo conscio o inconscio che ispirò la formulazione dei sistemi della ragione oggettiva fu la consapevolezza che la ragione soggettiva è incapace di raggiungere lo scopo da essa stessa indicato, cioè quello dell'autoconservazione. Questi sistemi metafisici esprimono, in forma parzialmente mitologica, la consapevolezza che l'autoconservazione è possibile solo nel quadro di un ordine sovraindividuale, cioè attraverso la solidarietà sociale.

Se volessimo parlare di una malattia della ragione, questa malattia dovrebbe essere intesa non come un male che ha colpito la ragione in un dato momento storico, ma come qualcosa di inseparabile dalla natura della ragione nella civiltà, così come l'abbiamo conosciuta fin qui. La malattia della ragione sta nel fatto che essa è nata dal bisogno umano di dominare la natura; per rendere possibile la «guarigione» sarà necessario comprendere la natura del male alle sue origini: non basterà curarne gli ultimi sintomi. Una vera critica della ragione porterà necessariamente alla luce gli strati più profondi della civiltà e ne esplorerà la storia più antica. Dal momento in cui la ragione divenne lo strumento del dominio esercitato dall'uomo sulla natura umana ed extraumana – il che equivale a dire dal momento in cui nacque – essa fu frustrata nell'intenzione di scoprire la verità. Ciò è dovuto al fatto ch'essa ridusse la natura alla condizione di semplice oggetto e che non seppe distinguere la traccia di se stessa in tale oggettivizzazione, nei concetti di materia e di cose non meno che in quelli di dei e di spirito. Si potrebbe dire che la follia collettiva imperversante oggi, dai campi di concentramento alle manifestazioni apparentemente più innocue della cultura di massa, era già presente in germe nell'oggettivizzazione primitiva, nello sguardo con cui il primo uomo vide il mondo come una preda. La paranoia, quella forma di follia che co-

struisce «teorie» di persecuzione perfette da un punto di vista logico, non è solo una parodia della ragione, bensí è in certo modo presente in ogni forma di ragione che consista semplicemente nel perseguimento di fini.

Il male della ragione è dunque assai piú grave delle deformazioni evidenti che la caratterizzano oggi. La ragione può diventare ragionevole solo riflettendo sul male del mondo cosí come è prodotto e riprodotto dall'uomo; in questa autocritica la ragione rimarrà nello stesso tempo fedele a se stessa, riaffermando e applicando senza nessun secondo fine quel principio di verità che dobbiamo alla ragione soltanto. La schiavitú della natura si tradurrà in schiavitú dell'uomo e viceversa fino a quando l'uomo non saprà capire la sua stessa ragione e il processo con cui ha creato e mantiene tuttora in vita l'antagonismo che minaccia di distruggerlo. La ragione può essere piú che natura solo rendendosi conto della sua «naturalità» – che consiste nella sua tendenza al dominio – quella stessa tendenza che paradossalmente l'aliena dalla natura. Cosí anche, fungendo da strumento di riconciliazione, essa sarà piú di uno strumento. I mutamenti di direzione, i progressi e i regressi su questa strada, riflettono l'evolversi della definizione di filosofia.

La possibilità di un'autocritica della ragione presuppone, in primo luogo, che l'antagonismo di ragione e natura sia in una fase acuta e catastrofica, e in secondo luogo che in questa fase di alienazione completa l'idea di verità sia ancora accessibile.

Le forme di un industrialismo estremamente sviluppato hanno tolto libertà ai pensieri e alle azioni dell'uomo, il peso dei meccanismi della cultura di massa, che non lasciano scappatoie per nessuno, ha determinato la decadenza dell'idea di individualità: cosí si sono create le condizioni essenziali all'emanciparsi della ragione. In ogni tempo, il bene ha recato le tracce dell'oppressione da cui è nato: l'idea della dignità dell'uomo è nata dall'esperienza di barbariche forme di dominio. Ai tempi del piú spietato feudalesimo la dignità era attributo dei potenti; le teste di imperatori e re erano cinte da un'aureola, essi prendevano e ottenevano venerazione, e chi non era abbastanza pronto all'obbedienza veniva punito, chi si macchiava del delitto di lesa maestà veniva messo a morte. Oggi, persa ogni traccia delle sue cruente origini, il

concetto della dignità dell'individuo è una delle idee che definiscono un'organizzazione *umana* della società.

I concetti di legge, ordine, giustizia e individualità hanno subito un'evoluzione consimile. L'uomo medievale cercava di sfuggire alla giustizia facendo appello alla pietà. Oggi lottiamo per la giustizia, una giustizia universalizzata e transvalutata, che abbraccia equità e pietà. Dai despoti asiatici, dai faraoni e dagli oligarchi greci giú giú fino ai principi mercanti e ai condottieri del Rinascimento, il valore dell'individuo è stato esaltato da coloro che avevano la possibilità di sviluppare la propria individualità a spese degli altri.

Piú e piú volte nella storia le idee si sono liberate dalle fasce e si sono rivoltate contro i sistemi sociali da cui erano nate. La causa sta in buona misura nel fatto che lo spirito, il linguaggio, tutte le manifestazioni dell'intelletto, pretendono necessariamente all'universalità. Persino i gruppi al potere, intenti soprattutto a difendere i loro interessi particolari, devono dar rilievo a motivi universali nella religione, nell'etica, nella scienza. Di qui la contraddizione fra la realtà esistente e l'ideologia, una contraddizione che è lo sprone d'ogni progresso storico. Mentre il conformismo presuppone una fondamentale armonia delle due (e le discrepanze di secondaria importanza trovano posto nell'ideologia stessa), la filosofia rende l'uomo consapevole della contraddizione; da una parte essa valuta la società alla luce di quelle idee in cui la società stessa vede i propri piú alti valori; dall'altra si rende conto che queste idee riflettono i vizi della realtà.

I valori e le idee sono inseparabili dalle parole in cui si esprimono, e, come abbiamo accennato sopra, lo studio del linguaggio è uno degli aspetti piú importanti del lavoro filosofico. Attraverso le trasformazioni subite dal valore e dal contenuto delle parole si può ricostruire la storia della nostra civiltà. Il linguaggio riflette i desideri degli oppressi, le sofferenze della natura; esso scatena l'istinto mimetico. La trasformazione di questo istinto nel medium universale del linguaggio significa che forze potenzialmente distruttive sono messe al servizio della riconciliazione; in questo consiste il fondamentale e intrinseco antagonismo tra filosofia e fascismo. Il fascismo trattò il linguaggio come uno strumento di potere, come un mezzo per conservare nozioni che sarebbero state poi impiegate ai fini della produzione e della distruzio-

ne, cosí in pace come in guerra. Alle tendenze mimetiche represse si impedí di trovare adeguata espressione nel linguaggio, ed esse vennero usate come un mezzo per spazzar via ogni opposizione. La filosofia aiuta l'uomo a placare le sue paure aiutando il linguaggio a svolgere la sua funzione genuina, che è quella mimetica, la sua missione di rispecchiare le tendenze naturali. La filosofia, come l'arte, riflette la passione nel linguaggio e cosí la trasferisce alla sfera dell'esperienza e della memoria. Se si dà alla natura la possibilità di rispecchiarsi nel regno dello spirito, contemplando la propria immagine essa raggiunge una certa serenità. Questo processo è alla radice di ogni forma della cultura, in particolare della musica e delle arti plastiche. La filosofia è lo sforzo consapevole di fondere tutto ciò che sappiamo per esperienza o intuizione in una struttura linguistica in cui tutte le cose saranno chiamate col loro giusto nome. Tuttavia, si aspetta di trovare questi nomi non in parole e frasi isolate – secondo il metodo indicato dalle dottrine delle sette orientali, e di cui conservano traccia le storie bibliche riguardanti il modo in cui furono battezzati cose ed uomini – bensí nel continuo sforzo teoretico di sviluppare la verità filosofica.

Questo concetto della verità – chiamare le cose col loro vero nome – permette alla filosofia di combattere, se non di superare, gli effetti demoralizzanti e mutilanti del formalizzarsi della ragione. I sistemi classici della ragione oggettiva, come quello platonico, appaiono insostenibili perché sono glorificazione di un ordine inesorabile dell'universo, e quindi mitologici; ma a questi sistemi piú che al positivismo dobbiamo render grazie per aver mantenuto viva l'idea che la verità consiste nella corrispondenza del linguaggio alla realtà. I fondatori di quei sistemi sbagliarono però nel credere che avrebbero raggiunto la rispondenza di linguaggio e realtà in sistemi perenni, e sbagliarono anche nel non capire che, per il fatto stesso di vivere in un regime di ingiustizia sociale, sarebbe stato loro impossibile formulare un'ontologia rispondente a verità. La storia ha dimostrato che tutti i tentativi di questo genere non approdano a nulla.

Diversamente dalla scienza, l'ontologia, nucleo della filosofia tradizionale, tenta di derivare l'essenza, la sostanza, la forma delle cose da una qualche idea universale che la ragione crede di trovare in se stessa. Ma la struttura dell'universo

non può esser dedotta da un principio primo scoperto nel nostro stesso spirito; non c'è nessun motivo di credere che le qualità piú astratte d'una cosa debbano essere considerate essenziali. Nietzsche si è reso conto di questa fondamentale debolezza dell'ontologia forse meglio d'ogni altro filosofo:

«L'altra idiosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: essa consiste nel confondere le ultime cose con le prime. Essi mettono ciò che fa la sua apparizione per ultimo... il "concetto supremo", cioè il piú generale, il piú vuoto, l'ultimo nebbioso baluginare della realtà svaporante, al principio del principio. A sua volta, questo è solo il loro modo di esprimere la loro venerazione: la cosa piú alta non deve essere nata dalla piú vile, addirittura non deve essere nata... Cosí arrivano al loro stupendo concetto di "Dio". L'ultima cosa, la piú tenue, la piú vuota è postulata come la prima, causa assoluta, "ens realissimum". Chi si sarebbe mai figurato che l'umanità dovesse prendere sul serio i disturbi mentali di morbosi ragni filatori! E ha pagato caro per averli presi sul serio!»[1].

Perché a ciò che logicamente viene prima o alla qualità piú generale deve essere riconosciuta una precedenza ontologica? L'ordinamento dei concetti in base alla loro generalità rispecchia la repressione esercitata dall'uomo sulla natura, piú che la struttura di quest'ultima. Ordinando i concetti a seconda della loro priorità logica, Platone e Aristotele derivarono questo ordinamento non tanto dalle segrete affinità delle cose quanto, inconsapevolmente, da rapporti di potere. La «grande catena degli esseri» platonica nasconde male la propria dipendenza dalle tradizionali concezioni della gerarchia degli dei dell'Olimpo e quindi dalla realtà sociale della città-stato. Ciò che logicamente viene prima non è vicino all'essenza intima di una cosa piú di quanto lo sia ciò che viene prima in ordine di tempo: identificare la priorità con l'essenza della natura o dell'uomo significa degradare quest'ultimo riducendolo alla condizione primitiva a cui il motivo del potere tende a ridurlo nella realtà, cioè alla condizione di puro «essere». L'argomento piú valido contro l'ontologia è questo: i principî che l'uomo scopre in se stesso mediante la meditazione, le verità liberatrici ch'egli tenta di trovare, non

[1] *Götzendämmerung* [*Il crepuscolo degli idoli*], in *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, vol. VII, München 1926, pp. 71 sg.

possono essere quelli della società o dell'universo perché né l'una né l'altro sono fatti a immagine dell'uomo. L'ontologia filosofica è inevitabilmente ideologica perché cerca di mettere in ombra la separazione di uomo e natura e di affermare l'esistenza di un'armonia teorica smentita di continuo dal pianto degli infelici e dei diseredati.

Per quanto distorti possano essere, i grandi ideali della civiltà – giustizia, eguaglianza, libertà – sono altrettante proteste della natura contro la repressione cui è soggetta, le uniche testimonianze formulate che noi possediamo. Nei loro confronti la filosofia dovrebbe assumere un duplice atteggiamento. 1) Dovrebbe negare la loro pretesa ad essere considerati come una verità ultima ed assoluta. Ogni volta che un sistema metafisico presenta queste testimonianze come princìpî assoluti o eterni, esso rivela la propria relatività storica. La filosofia respinge il culto del finito, non solo dei rozzi idoli economici e politici – come la nazione, il capo, il successo, il denaro – ma anche di valori etici o estetici come la personalità, la felicità, la bellezza e persino la libertà, nella misura in cui essi pretendono di apparire come assoluti. 2) Bisogna però ammettere che le fondamentali idee culturali hanno un valore di verità, e la filosofia dovrebbe commisurarle allo sfondo sociale da cui sono nate. La filosofia deve opporsi alla frattura tra idee e realtà; essa confronta l'esistente, nel suo contesto storico, con i suoi princìpî concettuali, al fine di sottoporre a critica il rapporto tra l'uno e gli altri e cosí trascenderli. Essa deriva il suo carattere positivo precisamente dall'interazione di questi due procedimenti negativi.

La negazione gioca in filosofia una parte di primo piano. Essa è a due tagli: da una parte negazione delle pretese dell'ideologia dominante all'assoluto, negazione dall'altra delle pretese impudenti della realtà. Ma non si confonda la filosofia di cui la negazione è un elemento con lo scetticismo: quest'ultimo usa la negazione in modo formalistico e astratto, mentre la filosofia prende sul serio i valori esistenti, ma vuole che essi diventino parte di un tutto teoretico che ne rivelerà la relatività. Dato che nella situazione odierna non è possibile integrare soggetto e oggetto, parola e cosa, il principio della negazione ci spinge a tentar di salvare verità relative dal naufragio dei falsi assoluti. Le scuole filosofiche scettiche

e positivistiche non vedono nessun significato nei concetti generali che pure meriterebbero di essere salvati. Dimentiche della propria relatività, cadono in contraddizioni insanabili. Invece l'idealismo e il razionalismo oggettivi insistono soprattutto sul significato eterno dei concetti e delle norme generali, dimenticandone la relatività storica. Ognuna di queste scuole è egualmente convinta che la sua tesi sia l'unica giusta, ed egualmente ostile al metodo della negazione inseparabile da qualunque teoria filosofica che non fermi arbitrariamente il pensiero a qualche punto del suo corso.

Sarà bene a questo punto aggiungere alcune osservazioni per evitare la possibilità di un'interpretazione errata. Dire che l'essenza o il lato positivo del pensiero filosofico consistono nel comprendere la negatività e relatività della cultura esistente non significa che il possesso di tale conoscenza rappresenti da solo un superamento della situazione storica. Affermare questo equivarrebbe a confondere la vera filosofia con l'interpretazione idealistica della storia e perdere di vista l'essenza della teoria dialettica, cioè la fondamentale differenza fra ideale e reale, fra teoria e pratica. L'identificazione idealistica della saggezza, per quanto profonda, con l'adempimento – col che si intende la riconciliazione di spirito e natura – esalta l'ego solo per svuotarlo del suo contenuto isolandolo dal mondo esterno. I sistemi filosofici per i quali la liberazione definitiva potrà avvenire solo attraverso un processo interiore finiscono per diventare vuote ideologie. Come abbiamo già osservato, il rilievo esclusivo dato dalla filosofia ellenistica alla pura interiorità permise che la società diventasse una giungla di interessi rivolti solo alla conquista del potere, che finirono per distruggere le condizioni materiali necessarie alla sicurezza del principio interiore.

L'unico mezzo di adempimento cosí come l'abbiamo appena definito sta allora nell'attivismo e in particolare nell'attivismo politico? Esito a dirlo. Il nostro tempo non ha bisogno di altri stimoli all'azione: né la filosofia deve trasformarsi in propaganda neppure per il piú nobile degli scopi. Di propaganda il mondo ne ha già fin troppa; e crede ormai che il linguaggio non suggerisce né intenda nulla che non sia propaganda. Alcuni lettori crederanno forse che questo mio sia un libro di propaganda contro la propaganda e intenderanno ogni parola come un suggerimento, uno slogan o un ordi-

ne; ma alla filosofia non interessa dare ordini. La situazione intellettuale è cosí confusa che anche questa frase sarà forse interpretata come uno stupido consiglio di non obbedire a nessun comando, neppure ad uno che ci salverebbe la vita; anzi, può essere interpretata come un comando di non obbedire ai comandi. Se la filosofia deve mettersi al lavoro, il suo primo compito dovrebbe essere quello di correggere una situazione simile. Le energie necessarie alla riflessione non devono essere deviate anzi tempo e consumate nella formulazione di programmi attivistici o antiattivistici.

Oggi persino studiosi di altissima levatura confondono il pensare con il pianificare. Disgustati dall'ingiustizia sociale e dall'ipocrisia, al solito rivestita dei panni della religione, vorrebbero sposare l'ideologia alla realtà o, come preferiscono dire, far sí che la realtà diventi piú rispondente ai desideri del nostro cuore, applicando alla religione i metodi della tecnica. Sulle tracce di Comte, vorrebbero inventare un nuovo catechismo sociale. «La cultura americana, – scrive Robert Lynd, – se vuol diventare una forza creativa nella personalità di coloro che la vivono deve scoprire e dare un posto di primo piano a un nucleo di fini comuni potentemente evocativi che abbiano un senso nei termini delle profonde necessità personali delle grandi masse popolari. Inutile dirlo, non è necessario che la teologia, l'escatologia ed altri aspetti familiari del cristianesimo tradizionale abbiano posto in questo sistema. Una scienza che riconosca nei valori umani una parte dei suoi dati ha la responsabilità di aiutare gli uomini a scoprire il contenuto e il modo d'espressione di questi valori comuni. Rifiutandosi di accettare questa responsabilità la scienza dà man forte a coloro che rimangono fedeli a forme religiose ormai logore semplicemente perché non c'è altro a cui attaccarsi» [1].

A quanto pare, Lynd guarda alla religione piú o meno nello stesso modo in cui guarda alla stessa scienza sociale; la sopravvivenza della quale dipenderà, secondo lui, «dalla capacità o meno di dimostrarsi utile all'uomo nella sua lotta per la vita» [2]. La religione diventa pragmatica.

[1] *Knowledge for What*, Princeton 1939, p. 239.
[2] *Ibid.*, p. 177.

Nonostante il loro spirito genuinamente progressista questi pensatori non riescono a cogliere l'essenza vera del problema. I nuovi catechismi sociali sono ancora piú futili dei revivals di movimenti cristiani. La religione – o nella forma tradizionale o in quella di un culto sociale progressista – è considerata, se non dalle grandi masse perlomeno dai loro portavoce autorizzati, come uno strumento. Non può riconquistare la dignità d'un tempo propagandando nuovi culti della comunità presente o della futura, dello stato o del leader; la verità ch'essa cerca di comunicare all'uomo è compromessa dai suoi propositi pragmatici. Quando gli uomini cominciano a parlare della speranza e della disperazione religiose come di «profonde necessità personali», di sentimenti comuni dotati d'un profondo valore emozionale, o di valori umani scientificamente provati, è chiaro che per loro la religione non significa piú nulla. Neppure il consiglio hobbesiano di mandar giú le dottrine religiose come pillole curative sarà di molto aiuto. Il linguaggio in cui si esprime la raccomandazione smentisce ciò che si vorrebbe raccomandare.

La stessa teoria filosofica non può determinare il trionfo futuro o della tendenza alla barbarie o della visione umanistica. Rendendo però giustizia alle immagini e alle idee che a un dato momento dominarono la realtà in funzione di assoluti – per esempio l'idea di individuo nella forma in cui dominò l'era borghese – e nel corso della storia sono state fatte scendere dal loro piedestallo, la filosofia può per cosí dire fungere da correttivo della storia. Cosí le ideologie del passato non saranno semplicemente identificate con la stupidità e con la frode, che è il giudizio dato del pensiero medievale dall'illuminismo francese. La spiegazione sociologica e psicologica delle credenze religiose del passato sarà cosa completamente distinta dalla condanna e dal rifiuto filosofico di esse; benché spogliate del potere che avevano nel contesto storico contemporaneo, esse serviranno a gettar luce sul cammino dell'umanità. In questa funzione la filosofia diventerà la memoria e la coscienza dell'uomo e contribuirà ad impedire che il cammino dell'umanità assomigli al cieco girare di un pazzo nell'ora di ricreazione.

Oggi il progresso verso l'utopia è arrestato soprattutto dall'enorme sproporzione fra il peso dei prepotenti meccanismi del potere sociale e quello delle masse atomizzate. Tut-

to il resto – l'ipocrisia diffusa, la fede in false teorie, la tendenza a scoraggiare il pensiero speculativo, la debilitazione della volontà o la sua prematura diversione sotto la spinta della paura verso attività prive d'un fine – è un sintomo di questa sproporzione. Se la filosofia riuscirà a far sí che gli uomini riconoscano questi fattori essa avrà reso all'umanità un grande servigio. Alla radice del metodo della negazione, della denuncia di tutto ciò che mutila l'uomo e ne impedisce il libero sviluppo, sta la fiducia nell'uomo. Si potrebbe dimostrare che alle cosiddette filosofie costruttive manca questa fiducia e che perciò esse sono incapaci di far fronte allo sfacelo della cultura; per esse l'azione rappresenta l'attuazione del nostro destino eterno. Ora che la scienza ci ha aiutati a vincere il terrore dell'ignoto nella natura siamo schiavi di pressioni sociali che noi stessi abbiamo create. Quando siamo chiamati ad agire in modo indipendente chiediamo schemi, sistemi e autorità. Se per progresso intellettuale e scientifico intendiamo la liberazione dell'uomo dalla fede superstiziosa nell'esistenza di forze malvage di demoni e fate, di un cieco destino – in breve l'emancipazione della paura – allora la denuncia di ciò che viene comunemente chiamato ragione è il piú grande servigio che la ragione possa rendere all'umanità.